

*Verena Maske*

# *Religiosität als Identitätsarbeit?*

*Eine Studie über den Zusammenhang  
von Gesellschafts-, Identitäts- und  
Religionswandel am Beispiel der  
»Weisen Frauen«*

Religiosität als Identitätsarbeit?

# Marburg Online Books

Herausgegeben von  
Prof. Dr. Edith Franke  
und Prof. Dr. Sebastian Murken

Band 3

Verena Maske

# Religiosität als Identitätsarbeit?

Eine Studie über den Zusammenhang von  
Gesellschafts-, Identitäts- und Religionswandel  
am Beispiel der »Weisen Frauen«

#### Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie. Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

#### Urheberrechtsvermerke

© IVK – Religionswissenschaft Marburg 2015

Philipps-Universität Marburg, Institut für Vergleichende Kulturforschung,  
Fachgebiet Religionswissenschaft, 35032 Marburg

Im Rahmen des geltenden Urheberrechts ist es gestattet, diese elektronische Publikation (Werk) zu vervielfältigen, zu verbreiten und öffentlich zugänglich zu machen. Der Urheber ist in angemessener Weise als Urheber des Werkes kenntlich zu machen. Es ist nicht gestattet, das Werk als Ganzes oder Teile daraus für kommerzielle Zwecke zu nutzen. Eine Bearbeitung des Werkes oder seiner Teile ist nicht zulässig.

Autor und Verlag haften nicht für Verfügbarkeit, Richtigkeit und Inhalte externer Links, die über diese elektronische Version des Werkes zugänglich gemacht sind.

#### Bibliografische Nachweisbarkeit

ISSN 2191-0731

ISBN 978-3-939208-03-7 (Online)

# Inhaltsverzeichnis

	<b>Vorwort</b>	7
<b>1.</b>	<b>Einleitung</b>	9
<b>2.</b>	<b>Aspekte des Modernisierungsprozesses in westlichen Gesellschaften</b>	16
2.1.	Der soziokulturelle Gesellschaftswandel der letzten fünfzig Jahre	19
2.2.	Paradoxien des Modernisierungsprozesses	22
<b>3.</b>	<b>Identität im Wandel: Das Konzept der Identitätsarbeit</b>	29
3.1.	Religiosität als regressive Reaktion auf die Herausforderungen der Identitätsarbeit?	36
3.2.	Widersprüche moderner Identität	39
<b>4.</b>	<b>Individuelle religiöse Orientierungen als Ausdruck von Religion in der Moderne</b>	40
4.1.	Säkularisierung oder Individualisierung? Trends der Religionsentwicklung in der Moderne	40
4.2.	Kennzeichen und Charakteristika der »neuen religiösen Bewegungen«: Eine neue Sozialform von Religion	44
4.3.	Die »Weisen Frauen« als Facette religiöser Gegenwartskultur in Deutschland im Kontext des Neuheidentums	48
<b>5.</b>	<b>Begründung und Explikation des methodischen Vorgehens</b>	54
5.1.	Der Zugang zur Gruppe der »Weisen Frauen«	54
5.2.	Die teilnehmende Beobachtung als Erhebungsinstrument zur Beschreibung des Selbst- und Weltverständnisses der »Weisen Frauen«	57
5.3.	Das Leitfadeninterview zur Ergänzung und Illustrierung der Ergebnisse der teilnehmenden Beobachtung	61
<b>6.</b>	<b>Portrait der Gruppe »Weise Frauen« zur Darstellung ihrer religiösen Identität</b>	63
6.1.	Angaben zum Lebenshintergrund der »Weisen Frauen« zur Beschreibung des Samples	64

6.2.	Das Selbstverständnis der »Weisen Frauen« als »Heilerinnen der Welt«	65
6.2.1.	Die Organisationsstruktur der Gruppe »Weise Frauen«	73
6.2.2.	Spiritualität zum Heil der Welt: Die Ziele der »Weisen Frauen«	78
6.2.3.	Zwischen Hierarchie und Gleichberechtigung: Die Gruppendynamik	87
6.3.	Das Weltverständnis der »Weisen Frauen«	91
6.3.1.	»Alles ist Energie«	91
6.3.1.1.	Göttinnenvorstellungen	92
6.3.1.2.	Zur Bedeutung der »Mondin« und ihrer Phasen	98
6.3.1.3.	Die Jahreszeitenfeste	100
6.3.2.	»Alles ist eins«	101
6.3.3.	Durch Verbindung mit »dem Heiligen« zur Intensivierung der »Lebensenergie«	102
6.3.3.1.	Vorstellungen von Krankheit und Heilung	103
6.3.3.2.	Die »Naturgesetze«	106
6.4.	Die religiöse Praxis	111
6.5.	Zur Bedeutung und Funktion von Religiosität anhand der Darstellung und Auswertung der Leitfadeninterview	120
7.	<b>Resümee: Das Verhältnis von Gesellschafts-, Religions-, und Identitätswandel am Beispiel der »Weisen Frauen«</b>	134
7.1.	Aspekte der religiösen Identität der »Weisen Frauen«	134
7.2.	Die religiöse Identität der »Weisen Frauen« als Ergebnis von Fremd- und Selbstsozialisation in Auseinandersetzung mit den Paradoxien der Moderne	136
7.3.	Religiöse Säkularisierung oder Individualisierung? Die »Weisen Frauen« als Beispiel moderner Religion	144
7.4.	Die Religiosität der »Weisen Frauen« als Regression oder Identitätsarbeit?	151
	Literaturverzeichnis	167
	Leitfaden	188
	Fragebogen	190

## Vorwort

Die vorliegende Publikation ist eine leicht überarbeitete Fassung meiner Masterarbeit, die im Mai 2005 im Fach Religionswissenschaft der Leibniz Universität Hannover angenommen wurde. Sie beschäftigt sich anhand einer empirischen Studie mit der freien Ritualgruppe »Weise Frauen«, bei denen ich von Dezember 2002 bis Februar 2005 regelmäßig teilnehmende Beobachtungen durchgeführt habe, exemplarisch mit einer typischen Facette religiöser Gegenwartskultur in Deutschland außerhalb etablierter religiöser Institutionen, die dem feministisch-spirituellen Neopaganismus / Neuheidentum zugeordnet werden kann. Neben dem Anspruch, exemplarisch eine Gruppe dieser vielfältigen, heterogenen und häufig nur schwer fassbaren neureligiösen Szenerie mit ihrem Selbst- und Weltverständnis wie ihrer religiösen Praxis zugänglich zu machen, war es das Ziel des systematisch-theoretischen Teils dieser Arbeit, anhand der Frage nach der Rolle von Religion für die Identitätskonstruktionen der »Weisen Frauen« den interdependenten Zusammenhang von Gesellschafts-, Identitäts- und Religionswandel zu beleuchten. Mit dieser Arbeit ist die religionswissenschaftlich interessante Frage nach aktuellen Wandlungsprozessen in der religiösen Gegenwartskultur an einem empirisch bislang kaum bearbeiteten Beispiel untersucht worden. Auf diese Weise liefert die vorliegende Studie auch einen Baustein zur empirischen Fundierung und Reflexion theoretischer Überlegungen zur Kennzeichnung religiöser Gegenwartskultur.

Im Zeitraum der Entstehung und Fertigstellung dieser Arbeit wurde ich von vielen Menschen begleitet und unterstützt. Bei ihnen möchte ich mich an dieser Stelle ganz herzlich bedanken.

Insbesondere gilt mein Dank den »Weisen Frauen«, die diese Arbeit durch ihre Offenheit, mich regelmäßig teilnehmend beobachten zu lassen und jemanden in ihrer Gruppe zu dulden, der aufgrund seines wissenschaftlichen Erkenntnisinteresses immer in gewisser Weise ein »Störenfried« ist, sowie durch ihre geduldige Bereitschaft, sich für Gespräche, Nachfragen und Interviews zur Verfügung zu stellen, erst möglich gemacht haben. Das Vertrauen, das sie mir entgegengebracht haben ist ebenso bemerkenswert wie die Herzlichkeit, mit der ich als – etwas anderer – Teil der Gruppe aufgenommen wurde. Ich danke Ihnen herzlich für die Möglichkeit, einen vertieften Einblick in ihre religiöse Lebenswelt zu gewinnen.



Ein ganz besonderer Dank gilt auch meinen beiden Lehrern und Gutachtern Frau Prof. Dr. Edith Franke und Herrn Prof. Dr. Hans-Günter Jürgensmeier, die mich während des Forschungsprozess – ebenso wie während meines gesamten Studiums – stets mit fachlich anregenden Gesprächen und Diskussionen, konstruktiver Kritik und ermutigender Unterstützung begleitet haben.

Darüber hinaus möchte ich Peter Kadlec dafür danken, dass er mir den Zugang zu den »Weisen Frauen« verschafft und den Forschungsprozess durch hilfreiche Hinweise und gemeinsame Reflexionen über weite Strecken begleitet und unterstützt hat. Mein Dank gilt auch den Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Abschlusskolloquiums von Frau Prof. Dr. Edith Franke und insbesondere auch Julia Höke, mit der ich im Laufe meines Studiums durch gemeinsame Lektüre und Austausch einige Theoriekenntnisse erarbeitet habe.

Nicht zuletzt danke ich meiner Familie und insbesondere meinem Mann Thomas Maske für die unterstützende Begleitung meiner Arbeit ebenso wie dafür, dass sie immer auch für die notwendige, erfrischende Distanz zur wissenschaftlichen Arbeit gesorgt haben und mir Lebensfreude und Zuversicht schenken.

Hannover, im Februar 2013

*Verena Maske*

# 1. Einleitung

Menschen wie du und ich – Mit ihrem eigenen Blick auf Gott und die Welt.

Wandernde auf dem verborgenen Pfad eines alten Glaubens. Sie entdecken ihn für sich und erschaffen ihn neu.

Sie sind Heiden, und sie nennen sich Hexe,  
Priesterin und Priester, Zaunreiterin und Zaunreiter, Wicca oder auch weise Frau.

In vorchristlicher Zeit ruht die Saat ihrer Traditionen, deren Keim weitergereicht wird  
von Frau zu Mann, von Mann zu Frau. Manchmal auf verschlungenen Wegen.

Die Natur ist es, auch in jedem von uns die sie achten und verehren. Die Natur ist das  
Wesentliche.

Und im Weiblichen und im Männlichen ist es: Das Göttliche. Der Gott. Die Göttin.

Sie feiern den Jahreskreis und die Vollmonde.  
Die Sonnwenden, die Tag- und Nachtgleichen.  
Feste im Puls der Erde: Samhain, Jul, Imbolc,

Ostara, Beltane, Litha, Lughnasad oder Mabon.

Eine Welt der Rituale, zu Ehren des Gottes und der Göttin – in vielfältigen Formen und  
Erscheinungen. Die Wunder von Feuer und Wasser, von Luft und Erde. Im Mittelpunkt des  
magischen Kreises. Zwischen den Welten und zwischen den Zeiten. Zwischen uns.

(Esther Beutz)<sup>1</sup>

Schamanen, Hexen, weise Frauen und ihre alternativen Formen von Religiosität, die von alten, nicht-christlichen, (neu-)heidnischen Traditionen inspiriert sind, stoßen in immer größeren Teilen der Bevölkerung auf Interesse und Faszination: Bücher und Filme wie Marion Bradleys »Nebel von Avalon«,<sup>2</sup> die esoterisch angehauchte Trilogie »Der Herr der Ringe«<sup>3</sup> oder die Kinder- und Jugendromane über den Zauberer »Harry Potter«<sup>4</sup> begeistern ein Millionenpublikum. Die Werbeindustrie macht sich dieses Interesse zunutze: Drei hübsche Hexen zaubern in einem Werbespot für Pudding ein »magisch-okkultes« Geschmackserlebnis, für einen Damenrasierer wird mit dem Slogan »Entdecke die Göttin in Dir« Reklame gemacht.

---

1 Gedicht und Abbildung auf der nächsten Seite aus: [http://www.arun-verlag.de/arun/gesamtverzeichnis/frauen/hagazussa\\_beutz\\_probe.html](http://www.arun-verlag.de/arun/gesamtverzeichnis/frauen/hagazussa_beutz_probe.html) (Zugriff am 20.02.2005).

2 Bradley, Marion Zimmer: *Die Nebel von Avalon*. Frankfurt: Krüger 2002.

3 Tolkien, J.R.R.: *Der Herr der Ringe*. Bd. 1–3. 12. Aufl., Stuttgart: Klett-Cotta 2002.

4 Siehe u.a.: Rowling, Joanne K.: *Harry Potter und der Stein der Weisen*. Bd. 1. Hamburg: Carlsen 1998.



*Foto einer Neuen Hexe, einer »Hagazussa«, die »auf dem Zaun zwischen den Welten reitet«, bei ihrer Ritualpraxis an einem »Kraftplatz«.*

Und nicht nur die Auflagen von mystischen Phantasieromanen, sondern auch die von Büchern über spirituelle Themen mit Anleitungen für magische Rituale und Praktiken sind so hoch, dass Buchhandlungen ihre Auswahl an esoterischen Werken nach wie vor erweitern.

Für viele Menschen bietet das Christentum keine Sinnheimat mehr und verliert an Bindungskraft.<sup>5</sup> Einige Menschen stehen Religion(en) indifferent gegenüber oder lehnen sie ab,<sup>6</sup> andere befinden sich auf einer spirituell-religiösen

---

5 Vgl. Wolf, Jürgen: *Neopaganismus und Stammesreligionen. Ein religionswissenschaftlicher Vergleich*. Münster: LIT 1997, S. 9 f.

6 Hier sind sicher verschiedene Grade zu unterscheiden: viele Menschen stehen Religion indifferent gegenüber, sie spielt keine große Rolle in ihrem Alltag und wird ggf. in Lebenskrisen oder zu lebensbegleitenden Festen reaktiviert. Andere lehnen Religion generell ab.

Suche, weil ihr weiterhin bestehendes religiöses Bedürfnis sie nach Alternativen auch außerhalb des Christentums oder anderen etablierten Religionen Ausschau halten lässt. Dabei stoßen zunehmend mehr Menschen auf schamanische, hexische, neuheidnische Traditionen, in denen Lebenshilfe für den Alltag, diesseitiges Heil und Heilung versprochen werden. Und einige üben allein und / oder in einer Gruppe eine entsprechende magisch-religiöse Praxis aus. Das Heidentum oder heidnische Elemente sind, wie die eben aufgeführten Beobachtungen zeigen, in immer breiteren Kreisen akzeptiert, ja sogar »in«.<sup>7</sup> Dabei muss sicher zwischen einer »Flucht aus dem Alltag« anhand der Lektüre entsprechender Romane, der Übernahme entsprechender Weltanschauungen, Deutungsmuster und Sinnangebote und der Ausübung einer entsprechenden religiösen Praxis unterschieden werden, wobei die Übergänge fließend sein können.

Diese Faszination griff das Museum für Völkerkunde Hamburg, das einen Forschungs- und Sammlungsschwerpunkt im Bereich »Hexen und Schamanen weltweit« hat, mit der Sonderausstellung »Hexenwelten« auf. Diese Sonderausstellung beschäftigte sich unter anderem mit dem gegenwärtigen Hexenphänomen in Deutschland und verzeichnete gerade bei Veranstaltungen, in denen so genannte »Neue Hexen« selbst Rituale, Zeremonien und Workshops durchführten, Besucherrekorde.<sup>8</sup> Dass ein Museum den »Neuen Hexen« einen Raum bot, sich selbst darzustellen und in der Öffentlichkeit Rituale auszuführen, erregte großes Aufsehen. Die Meinung über die Frage, wie weit ein Museum gehen kann und ob es damit eine für Individuum und Gesellschaft gefährliche Religiosität verbreite, wurde breit diskutiert.<sup>9</sup>

Neue Religionen und Religiositätsstile erregen schon seit längerem öffentliches Interesse, wie an diversen Zeitschriften- und Zeitungsartikeln sowie Fernsehreportagen zu diesem Thema und nicht zuletzt an der Einberufung einer Enquete-Kommission über so genannte Sekten und Psychogruppen deutlich wird.<sup>10</sup>

---

7 Vgl. McIntosh, Christopher: *Die Entstehung und Perspektive des Neuheidentums*. In: Köpke, Wulf / Schmelz, Bernd (Hrsg.): *Hexen im Museum. Hexen heute. Hexen weltweit. Hexensymposium 31.10–2.11.2003. Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde Hamburg, Neue Folge Band 34*. Hamburg 2004, S. 230–236.

8 Die Ausstellung »Hexenwelten – Der magische Reichtum des Museums« fand vom 02.05.2001 bis zum 01.04.2002 statt. Siehe: Köpke / Schmelz 2004.

9 Siehe: Kokott, Jeanette: *Kommentare zur Ausstellung »Hexenwelten«: Das Meinungsbild der Besucherbücher*. In: Köpke / Schmelz 2004, S. 128–143; Schmelz, Bernd: *Erfahrungen und Auswertung der Kritik an der Ausstellung »Hexenwelten«*. In: ebd., S. 144–165.

10 Deutscher Bundestag (Hrsg.): *Endbericht der Enquete-Kommission »Sogenannte Sekten und Psychogruppen«. Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen in Deutschland*. Bonn: Dt. Bundestag, Referat für Öffentlichkeitsarbeit 1998.

In öffentlichen wie wissenschaftlichen Diskussionen zeigt sich, dass diese neuen, heterogenen Formen von Religiosität unterschiedlich eingeschätzt werden: Sind sie eine Rückkehr in vormoderne Haltungen, eine Regression?<sup>11</sup> Können »Esoteriker« und Neuheiden angemessen auf individuelle und gesellschaftliche Herausforderungen reagieren oder fliehen sie in »esoterische Gewissheiten«? Vielfach werden neureligiöse Gruppierungen fehl gedeutet und pauschal verurteilt, zumal die Auseinandersetzung über sie hoch emotionalisiert und polarisiert ist und die Forschung und Auseinandersetzung mit ihnen meist kirchlichen Einrichtungen überlassen wird.<sup>12</sup> Die Polarisierung im öffentlichen Diskurs führt zuweilen sogar dazu, Religionswissenschaftler/innen, die sich um Neutralität, Sachlichkeit und eine differenzierte Sichtweise bemühen, als Parteigänger oder naive Sympathisanten dieser neuen religiösen Bewegungen zu stempeln. Dabei ist meines Erachtens angezeigt, der Unkenntnis und Einseitigkeit in der Diskussion entgegenzuwirken, zumal die pauschale Bekämpfung alternativer Formen von Religiosität insofern als eine vormoderne gesellschaftliche Reaktion bezeichnet werden kann, als sie das Recht auf Religionsfreiheit einschränkt.

Meines Erachtens sind neue Formen von Religiosität kein vormodernes Phänomen, wie es ihnen häufig vorgeworfen wird – im Gegenteil: sie sind ein Produkt der Moderne, das Kongruenzen zu modernen Identitätsstrukturen aufweist und auf die veränderte gesellschaftliche Situation und die darin aufscheinenden Paradoxien der Moderne antwortet. Meine These ist also, dass sowohl Inhalte als auch Praxis dieser neuen Religiosität mit dem gegenwärtigen Gesellschafts- und Identitätswandel zusammenhängen. Dieses Verhältnis von Religion(swandel), Identität(wandel) und Gesellschaft(swandel) möchte ich anhand der »Weisen Frauen« als einer feministisch-neuheidnischen Gruppe<sup>13</sup> im Kontext der neureligiösen Szenerie genauer beleuchten. Die Untersuchung solcher Gruppen ist reli-

---

11 Regression ist »eine Bezeichnung für ›Zurückbewegungen‹, d.h. rückschreitende oder rückgreifende Vorgänge. (...). Die in der Regression gezeigten Verhaltens-, Einstellungs- und Ausdrucksmerkmale sind jeweils primitiver oder sogar ›infantil im Vergleich zu einem bereits erreichten Entwicklungsstadium.« Siehe Drever, James / Fröhlich, Werner D.: *dtv-Wörterbuch zur Psychologie*. 9. Aufl., München: Deutscher Taschenbuchverlag, 1975, S. 250. Zur Regressionshypothese in Bezug auf Religiosität siehe: Grom, Bernhard: *Religionspsychologie*. München: Kösel 1992, S. 94 ff.

12 Vgl. dazu z. B. die EZW-Texte zu neuen religiösen Bewegungen.

13 Von einer religiösen Gruppe sei im Folgenden die Rede, wenn »sich Personen zusammenschließen, wiederholt und dauerhaft zusammenzukommen, um religiös zu kommunizieren und gemeinsame Handlungen zu praktizieren, die überwiegend religiöser Art (Rituale, Meditationen, etc.), jedenfalls aber durch religiöse Vorstellungen veranlasst sind und dadurch ein Zusammengehörigkeitsgefühl entwickeln« (Krech, Volkhard: *Religionssoziologie*. Bielefeld: transcript Verlag 1999, S. 51 f.).

gionswissenschaftlich interessant, weil sie das von vielen Seiten gestellte Postulat einer empirischen, wertneutralen, differenzierten Untersuchung von Religionen vor Ort aufgreift und dabei zur Versachlichung von gesellschaftlichen Diskursen über neue religiöse Bewegungen und Strömungen beitragen kann.<sup>14</sup>

Im Folgenden werden Aspekte der religiösen Identität der Frauen beschrieben. Wie wandelt sich ihre religiöse Identität im Zuge des Gesellschaftswandels? Erhält Religion im Zuge des Wandels von Identitätsstrukturen zunehmend die Funktion von Identitätsarbeit oder ist sie als regressive Antwort<sup>15</sup> darauf zu verstehen? Kann Religiosität zur Ressource für die geforderte Identitätsarbeit werden und zu einem kreativ-innovativen Umgang damit führen? Haben die »Weisen Frauen« selbst das Gefühl, mit Hilfe ihrer Religiosität eine gelingende Identitätsentwicklung zu vollziehen oder spielt diese bei der Bildung und Aufrechterhaltung von Identität nur eine marginale Rolle? Bestehen Kongruenzen zwischen der modernen Patchwork-Identität und den neuen religiösen Identitäten? Wie sind also die Interdependenzen zwischen Gesellschafts-, Religions-, und Identitätswandel zu beschreiben?

Dass sich religiöse Identität im Zuge historischer wie religiöser Wandlungsprozesse verändert, und dass von dieser Veränderung Mentalität und Lebensstil, also die gesamte Identität eines Menschen betroffen ist, ist relativ leicht nachzuvollziehen, wenn man in grober Schematisierung die religiöse Identität eines Katholiken, der Sünden per Beichte bereinigen kann, und die eines Pietisten, der sich aufgrund seines Glaubens einer strengen Selbst- und Gewissenskontrolle unterzieht, vergleicht. Insofern ist es meines Erachtens theoretisch fruchtbar und lohnenswert, die religiöse Identität von Anhängern neuer Religiositätsstile zu beschreiben und in Bezug zum gegenwärtigen Gesellschaftswandel sowie zum Wandel der Identitätsstrukturen zu setzen. Damit verbindet sich ein interdiszi-

---

14 Siehe: Franke, Edith: *Die Erforschung lokaler Religionen als Aufgabe der Religionswissenschaft*. In: Franke, Edith (Hrsg.): *Fremd und doch vertraut. Eindrücke religiöser Vielfalt in und um Hannover*. Marburg: Diagonal-Verlag 2005, S. 11–22; Süss, Joachim: *Herausforderungen und Perspektiven der Neureligionenforschung*. In: Besier, Gerhard / Seiwert, Hubert (Hrsg.): *Religion. Staat. Gesellschaft. Zeitschrift für Glaubensformen und Weltanschauungen*. 3. Jahrgang 2002, Heft 2, S. 297–319; Introvigne, Massimo: *Freedom of Religion in Europe and the Question of New Religious Movements*. In: ebd., 1. Jahrgang 2000, Heft 1, S. 5–21; Introvigne, Massimo: *Schluß mit den Sekten! Die Kontroverse über »Sekten« und neue religiöse Bewegungen in Europa*. Hrsg. und eingeleitet von Hubert Seiwert. Marburg: Diagonal-Verlag 1998.

15 Keupp, Heiner: *Diskursarena Identität*. In: Keupp, Heiner / Höfer, Renate (Hrsg.): *Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 1997, S. 14, 17; Keupp, Heiner u.a.: *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 1999.

plinärer Anspruch: Religionswissenschaftliche Theorien zu »moderner Religion« und Identitätstheorien sollen fruchtbar miteinander verknüpft und aufeinander bezogen werden.

Wenn im weiteren Verlauf von Religiosität die Rede ist, geschieht dies im Bewusstsein, dass gerade in der neuheidnischen Szene Abgrenzungen zu »herkömmlichen Religionen« vorgenommen werden. In diesem Kontext wird häufig von Spiritualität, nicht von Religiosität gesprochen, um den inneren, freigeistigen Umgang mit religiösen Themen bei gleichzeitiger Ablehnung von von außen herangetragenen Dogmen zu betonen.<sup>16</sup> Der Begriff Religiosität soll dennoch als religionswissenschaftliche Kategorie im Sinne von »gelebter Religion« genutzt werden.

Im Folgenden wird der Argumentationsrahmen vorgestellt, der in zwei Teile gegliedert werden kann: Der erste widmet sich Theorien zum Gesellschafts-, Identitäts- und Religionswandel und stellt so den theoretischen Rahmen zur Bearbeitung der Frage nach dem wechselseitigen Verhältnis dieser Wandlungsprozesse vor. Der zweite Teil beschreibt im Rückgriff auf diesen theoretischen Rahmen die religiöse Identität der untersuchten Gruppe der »Weisen Frauen« und geht dabei der Frage nach, welche Bedeutung Religiosität im Rahmen ihrer Identitätsbildungsprozesse und ihrer »Identitätsarbeit« einnimmt. Anhand der empirischen Daten zu den »Weisen Frauen« als einer spezifischen Gruppe im Kontext gegenwärtiger neuer religiöser Bewegungen soll das Verhältnis von Gesellschaft-, Identitäts- und Religionswandel genauer beleuchtet werden.

Die Arbeit gliedert sich in sieben Kapitel und ist folgendermaßen aufgebaut: Nach der Einleitung werden im zweiten Kapitel wesentliche Prozesse und Elemente des Modernisierungsprozesses vorgestellt. Dabei sollen vor allem die Veränderungen seit den 1950er Jahren näher betrachtet werden. Zudem werden besonders die paradoxen Züge des Modernisierungsprozesses beleuchtet, die meines Erachtens heutige religiöse Bedürfnisse entscheidend prägen.

Kapitel drei widmet sich den Veränderungen von Identitätsstrukturen, die aus gewandelten gesellschaftlichen Bedingungen resultieren. Dabei wird besonders auf die These einer heute notwendigen Identitätsarbeit eingegangen. Au-

---

16 Zur Geschichte des Begriffs »Spiritualität« und seiner Bedeutung siehe: Boehinger, Christoph: *»New Age« und moderne Religion: religionswissenschaftliche Analysen*. Gütersloh: Kaiser 1995, S. 372 ff.; Boehinger, Christoph: *Was die Menschen fasziniert. Esoterik, Psychokultur und neue religiöse Bewegungen*. In: Hilpert, Konrad (Hrsg.): *Wiederkehr des Religiösen? Metaphysische Sehnsucht, Christentum und Esoterik*. Trier: Paulinus 2001, S. 39–58; Figl, Johann (Hrsg.): *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*. Innsbruck: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003, S. 485 ff.

ßerdem wird Keupps Vorwurf, dass esoterisch-spirituelle Bewegungen regressiv seien, genauer beleuchtet. Schließlich wird die widersprüchliche Struktur moderner Identität herausgearbeitet.

Im vierten Kapitel wird die Bedeutung von Religion in der Moderne thematisiert, indem Trends der Religionsentwicklung vorgestellt werden. Besonders wird auf die These einer »neuen Sozialform von Religion« eingegangen. Dann wird die Gruppe der »Weisen Frauen« in den Kontext der gegenwärtigen religiösen Szenerie eingeordnet.

Das fünfte Kapitel beschäftigt sich mit der methodologischen und methodischen Herangehensweise an die bereits dargelegte Fragestellung.

Das sechste Kapitel soll auf der Grundlage der Auswertung der teilnehmenden Beobachtung neben einer allgemeinen Vorstellung der Gruppe schwerpunktmäßig ein Portrait der religiösen Identität der »Weisen Frauen« zeichnen. Zur Illustration und Ergänzung der durch teilnehmende Beobachtung ermittelten Daten soll im letzten Abschnitt des Kapitels die Auswertung der beiden Leitfadeninterviews folgen, da die Art der Verknüpfung der religiösen Identität mit anderen Teilidentitäten, also die Frage, welche Bedeutung Religiosität für die alltägliche Identitätsarbeit einnimmt, bei der teilnehmenden Beobachtung der religiösen Praxis nur indirekt in den Blick kommt.

Eine zusammenfassende Darstellung sowie Interpretation und Diskussion der Ergebnisse findet sich im siebten Kapitel.



## 2. Aspekte des Modernisierungsprozesses in westlichen Gesellschaften

Um den Zusammenhang von Gesellschafts-, Religions- und Identitätswandel am Beispiel der »Weisen Frauen« erfassen zu können, wird zunächst der Modernisierungsprozess westlicher Industriegesellschaften skizziert sowie eine knappe Analyse der Gegenwartsgesellschaft vorgenommen.<sup>17</sup> Da der Modernisierungsprozess nicht in einen stabilen Gesellschaftszustand mündet, sondern sich permanent – besonders in so genannten »heißen Perioden« gesellschaftlichen Wandels – fortsetzt,<sup>18</sup> werden nach einer knappen Skizzierung der Vormoderne in einem ersten Schritt wesentliche Teilprozesse der »langen Wellen« des gesellschaftlichen Wandels beschrieben, um in einem zweiten Schritt die seit ca. der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vonstattengehenden gesellschaftlichen Entwicklungen näher zu betrachten.<sup>19</sup> Danach werden die Paradoxien des Modernisierungsprozesses erläutert, mit denen die »Weisen Frauen« in ihrem alltäglichen Lebensvollzug konfrontiert sind. Denn so abstrakt die Darstellung des gesellschaftlichen Wandels und seiner Paradoxien erscheint: Die »Weisen Frauen« sind vermittelt durch Beziehungen zu anderen Menschen, aber auch durch Institutionen und Medien in ihrer alltäglichen Lebenswelt damit konfrontiert. Interessant ist dabei, ob und wenn ja, welche Rolle ihre Religiosität bei der Auseinandersetzung mit den Folgen dieser Prozesse spielt. Hängen z. B. ihre Vorstellungen von Heil und Heilung mit den Paradoxien der Moderne zusammen? Ist ihre Religiosität eine Art Bewältigungsstrategie der sich aus ihnen ergebenden Konflikte? Wie konstituieren die »Weisen Frauen« ihre religiöse Identität in Aus-

---

17 »Modernisierung« wird als ein nicht wertender Begriff für den historischen Entwicklungsgang westlicher Gesellschaften verstanden. Nach van der Loo und van Reijen bezeichnet er »einen Komplex miteinander zusammenhängender struktureller, kultureller, psychischer und physischer Veränderungen.« Van der Loo, Hans / van Reijen, Willem: *Modernisierung. Projekt und Paradox*. 2. Aufl., München: Deutscher Taschenbuchverlag 1997, S. 11 f.; vgl. dazu auch Berger, Peter L. / Berger, Brigitte / Kellner, Hansfried: *Das Unbehagen in der Modernität*. Frankfurt/Main, New York: Campus Verlag 1975, S. 9 ff.; Beck, Ulrich: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1986, S. 25.

18 Wandel ist ein konstitutives Merkmal der Moderne (vgl. Kaufmann, Franz-Xaver: *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*. Tübingen: Mohr 1989, S. 19).

19 Die Einteilung in lange und kurze Wellen des Gesellschaftswandels wurde von Fend übernommen (Fend, Helmut: *Entwicklungspsychologie des Jugendalters*. Opladen: Leske und Budrich 2000, S. 131).

einandersetzung mit ihrer sozialen und materialen Umwelt, die eben von diesen Paradoxien geprägt ist?<sup>20</sup>

Die vormoderne, traditionale Gesellschaft war idealtypisch<sup>21</sup> durch die relative Einheit der Gesellschaftsstruktur und des Religionssystems gekennzeichnet: religiöse Mythen bestimmten die gesellschaftliche Struktur sowie den alltäglichen Lebensvollzug der Menschen und boten eine Art übergreifendes Sinn-Dach. Sozial-kultureller Wandel fand kaum statt, und für die Menschen galt es, sich in die bestehende, vorgegebene Ordnung einzufügen. Wertvorstellungen, Lebensziele und -stile, ja die gesamte Identität eines Menschen waren durch seinen vorgegebenen Platz in der Gesellschaft weitgehend festgelegt. Die Welt erschien dem Einzelnen als ein geordneter Kosmos mit umfassendem Sinnzusammenhang, aus dem er jedoch kaum ausbrechen konnte. Insofern gab es wenig Raum für Individualität, Handlungsfreiheit und Autonomie.<sup>22</sup>

- 
- 20 Religiöse Identität ist also ein Produkt des Sozialisationsprozesses eines Menschen, wobei Sozialisation »als Prozeß der Entstehung und Entwicklung der Persönlichkeit in wechselseitiger Abhängigkeit von der gesellschaftlich vermittelten sozialen und materialen Umwelt« verstanden wird (Geulen, Dieter / Hurrelmann, Klaus: *Zur Programmatik einer umfassenden Sozialisationstheorie*. In: Hurrelmann, Klaus / Ulich, Dieter [Hrsg.]: *Handbuch der Sozialisationsforschung*. Weinheim u. a.: Beltz 1980, S. 51). Siehe exemplarisch: Tillmann, Klaus-Jürgen: *Sozialisations-theorien. Eine Einführung in den Zusammenhang von Gesellschaft, Institution und Subjektwerdung*. 12. Aufl., Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 2001.
- 21 Wenn im Folgenden aus heuristischen Gründen von gesellschaftlichen Idealtypen ausgegangen wird, so geschieht dies im Bewusstsein der Differenz von Modernisierungsprozessen von Land zu Land und hier wiederum von Sektor zu Sektor; denn häufig besteht die soziale Wirklichkeit aus einer Mischung von modernen und traditionellen Elementen, auf die an dieser Stelle jedoch nicht genauer eingegangen werden kann (van der Loo / van Reijen 1997, S. 19 ff.).
- 22 Luckmann, Thomas: *Lebenswelt und Gesellschaft: Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen*. Paderborn (u. a.): Schöningh 1980, S. 135–159, 181. Vgl. auch: Döbert, Rainer / Habermas, Jürgen / Nunner-Winkler, Gertrud (Hrsg.): *Entwicklung des Ichs*. Königstein/Ts.: Verlagsgruppe Athenäum, Hein, Scriptor, Hanstein 1980, S. 9 ff; Keupp 1999, S. 86–94; Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch Verlag 1980, S. 176 f.; Taylor, Charles: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Übersetzt von Hermann Kocyba. Mit einem Nachwort von Axel Honneth. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1988, S. 249 ff.
- 22 Berger / Luckmann 1980, S. 175; Rosa, Hartmut: *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*. Frankfurt/New York: Campus-Verlag 1998, S. 83, 188; Taylor, Charles: *Das Unbehagen an der Moderne*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1995, S. 72, 93.

Im Zuge der Modernisierung wandelte sich die vormoderne Gesellschaft in Struktur und Kultur rapide, was nicht ohne Auswirkungen auf religiöse Systeme und ihre Bedeutung sowie auf Identitäten und Mentalitäten blieb.<sup>23</sup>

Van der Loo und van Reijen teilen den Modernisierungsprozess in folgende Faktoren auf: Auf der Ebene der Kultur erscheint Modernisierung als Rationalisierung, auf der der Natur als Domestizierung, auf der der Person als Individualisierung und auf der der Gesellschaftsstruktur als Differenzierung.<sup>24</sup> Diese Teilprozesse, die nun aus Gründen der Übersichtlichkeit einzeln beschrieben werden, waren bzw. sind in der sozialen Realität miteinander verwoben und stehen in einem wechselseitigen Bezug zueinander.<sup>25</sup>

Von der strukturellen Dimension aus erscheint Modernisierung als ein Prozess der *Differenzierung*, der sich aus einer zunehmenden Vernetzung und Zentralisierung ergibt.<sup>26</sup> Das ursprünglich relativ einheitliche, homogene Gesellschaftssystem wurde im Zuge dieser Entwicklung in verschiedene, spezialisierte Institutionen und Organisationen aufgeteilt, die als Subsysteme der Gesellschaft zwar aufeinander bezogen, aber doch je nach Funktion relativ autonom organisiert sind.<sup>27</sup> D. h. Individuen leben nun nicht mehr in einer »einheitlichen Welt leben«<sup>28</sup>, sondern stehen einer Vielfalt unterschiedlicher Bezugssysteme mit je eigenen Problemen, Zielen und Leistungen gegenüber.<sup>29</sup>

*Rationalisierung* meint das Verstehen und Ordnen der Wirklichkeit mit dem Ziel, sie berechenbar und beherrschbar zu machen.<sup>30</sup> Geistesgeschichtlich ist damit vornehmlich die Epoche der Aufklärung verbunden. Rationalisierung geht mit einer Tendenz zur (politischen) Demokratisierung sowie mit einem neuen Menschenbild einher: Dem des autonomen Subjekts. Mit der Aufklärung begann der Siegeszug von Wissenschaft und Rationalität, was zu einer zunehmend aktiven Kontrolle der Lebensverhältnisse, einer aktiven Wirklichkeitsgestaltung führte.

---

23 Die Modernisierung setzte im späten Mittelalter langsam ein und setzte sich im Laufe des letzten und dieses Jahrhunderts beschleunigt fort (Van der Loo / van Reijen, S. 12).

24 Vgl. ebd.

25 Ebd., S.25 ff.

26 Ebd., S. 33 f., 90 ff.

27 Ebd., S. 33 f.

28 Vgl. Dubach, Alfred / Campiche, Roland J. (Hrsg.): *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung*. Zürich: NZN Buchverl.; Basel: F. Reinhardt 1993, S. 20.

29 Ebd., S. 20 ff.

30 Van der Loo / van Reijen 1997, S. 132 f.

Rationalisierungsprozesse sind, betrachtet man die Ebene der Persönlichkeit, eng mit der *Individualisierung*, also einer wachsenden Bedeutung des Individuums, das sich aus der Kollektivität seiner Umgebung herauslöst, verbunden.<sup>31</sup> Damit wird es zur zentralen, (selbst)verantwortlichen Instanz seiner Lebensgestaltung.

*Domestizierung* meint das Beherrschen von Naturkräften mit Hilfe von Wissenschaft und Technik, bezieht sich aber auch auf die im Zuge der Industrialisierung unerlässlich gewordene Beherrschung biologischer und natürlicher Prozesse des Menschen selbst.<sup>32</sup>

## 2.1. Der soziokulturelle Gesellschaftswandel der letzten fünfzig Jahre

Im Folgenden sollen der Gesellschaftswandel der letzten fünfzig Jahre sowie die Modernisierungsprozesse der Gegenwartsgesellschaft in ihrer paradoxalen Struktur genauer in den Blick genommen werden. Soziologen nehmen zur Beschreibung der gegenwärtigen Gesellschaft unterschiedliche Perspektiven ein: Es gibt keine umfassende, von allen akzeptierte Gesellschaftstheorie, vielmehr ist je nach Blickwinkel z. B. von der »Risikogesellschaft«<sup>33</sup>, der »Erlebnisgesellschaft«<sup>34</sup> oder auch der »Postmoderne«<sup>35</sup> die Rede. Neben Diskussionen über das charakterisierende Merkmal der zeitgenössischen Gesellschaft besteht vor allem über die sozialphilosophische Frage Dissens, ob sie eine andere, zweite Moderne ist, die das »Projekt der Aufklärung« weiterführt bzw. vollenden soll,<sup>36</sup> oder ob die Moderne verabschiedet und durch die so genannte Postmoderne abgelöst wurde bzw. werden sollte.<sup>37</sup> Dieser sozialphilosophische Diskurs über das

---

31 Van der Loo / van Reijen 1997, S. 33.

32 Ebd., S. 33, 35.

33 Siehe Beck 1986.

34 Siehe Schulze, Gerhard: *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt/Main, New York: Campus Verlag 1992. Schulze betrachtet den Gesellschaftswandel aus kultursoziologischer Perspektive.

35 Siehe Lyotard, Jean-Francois: *Der Widerstreit*. Übersetzt von Joseph Vogl. München: Fink 1987.

36 Dies fordern z. B. Jürgen Habermas, Ulrich Beck, Anthony Giddens und Charles Taylor.

37 Davon sind neben Lyotard z. B. Foucault und Baudrillard überzeugt. Das Konzept der Postmoderne wendet sich vor allem gegen das abendländische Subjektverständnis, gegen die lineare Geschichtsphilosophie und das Fortschrittsdenken sowie gegen die Möglichkeit einer auf Konsens beruhenden »großen Erzählung«. Vgl. Koenemann, Judith: »Ich wünschte, ich

Theorem der Postmoderne wird im Folgenden außer Acht gelassen, da das darin enthaltene Subjektverständnis nicht anschlussfähig an die in Kapitel drei dargestellten Identitätstheorien ist, deren Analysen sich vorwiegend auf Becks Individualisierungstheorem stützen. Dieses ist auch in der neueren Religionssoziologie von einiger Bedeutung, so dass es Sinn macht, sich im weiteren Verlauf auf Becks Theorie zu beziehen.<sup>38</sup>

Beck hebt besonders die Individualisierung als Kernprozess der Phase der so genannten zweiten Modernisierung hervor.<sup>39</sup> Dabei grenzt er die »zweite« von der »ersten Moderne«, der traditionellen Industrie- und Klassengesellschaft ab.<sup>40</sup> Er geht davon aus, dass mit der Entstehung des Sozialstaates im Zuge der allgemeinen Anhebung des Lebensstandards durch das »Wirtschaftswunder« der Einzelne nicht nur finanziell immer unabhängiger von seiner Familie und seiner unmittelbaren Herkunft wurde. Vielmehr hätten die Menschen dadurch auch zunehmend die Möglichkeit, ihr Leben selbst in die Hand zu nehmen und zu gestalten. Beck meint, dass im Zuge des Individualisierungsprozesses seit ca. den letzten fünfzig Jahren ein umfassender Gesellschaftswandel eingesetzt hat, der sich bis heute fortsetzt. Triebfedern des Individualisierungsprozesses waren bzw. sind neben der Errichtung des Sozialstaates und eines umfassenden Versicherungssystems auch die Etablierung der Demokratie und der marktorientierten Wirtschaftsweise, die zunehmende Freizeit sowie die Bildungsexpansion in den 1970ern, aber auch die Massenarbeitslosigkeit.<sup>41</sup>

---

*wäre gläubig, glaub ich.« Zugänge zu Religion und Religiosität in der Lebensführung der Moderne.* Opladen: Leske und Budrich 2002, S. 26 ff.

- 38 Die theoretischen Standorte, von denen aus die Moderne betrachtet wird, unterscheiden sich in Details und ihrer Wertung der aktuellen gesellschaftlichen Situation, haben aber einen gemeinsamen Kern: Die radikale Pluralität, die zu einem Leben in Widersprüchen und Ambivalenzen führen (Behringer, Luise: *Lebensführung als Identitätsarbeit. Der Mensch im Chaos des modernen Alltags*, Frankfurt/Main, New York: Campus Verlag 1998, S. 24).
- 39 Vgl. Beck 1986; diesen Teilprozess halten auch andere Modernisierungstheoretiker, z. B. Gross, Giddens, Luhmann, Habermas, Sennett und Lash für gegenwärtig besonders relevant.
- 40 Bei der damaligen »Mangelgesellschaft« habe das Problem bestanden, den vorhandenen Reichtum zwar ungleich, aber doch legitim aufzuteilen, um eine Revolution zu verhindern. Es gab ausgeprägte Verteilungskämpfe; dabei setzte diese erste Modernisierung kollektiv an: Arbeiter bzw. Bürgertum hatten ihre je eigene Kultur und Lebenswelt, aus der sie ein positives Identitätsgefühl zogen, und verhielten sich untereinander solidarisch – sie hatten ein ausgeprägtes Klassenbewusstsein. Ein Auf- bzw. Abstieg in die jeweils andere Schicht war kaum möglich. Beck bezeichnet diese »halbständische« Gesellschaft deshalb auch als »halbierte Moderne«.
- 41 Je mehr materiellen und zeitlichen Freiheitsspielraum die Individuen vorfinden, um ihre individuellen Vorlieben und Bedürfnissen im Bereich von Freizeit und Konsum, persönlicher

Mit dem Individualisierungsprozess gehen, so Beck, neue Entscheidungsmöglichkeiten bezüglich der Berufs- und Partnerwahl sowie der allgemeinen Lebensgestaltung und -orientierung einher, die u. a. zur weitgehenden Emanzipation der Frau und einer zunehmenden Auflösung der Vorgaben für Geschlechterrollen, einem Wandel der Familie und ihrer Struktur,<sup>42</sup> einer erhöhten sozialen und geographischen Mobilität sowie einem umfassenden Wertewandel weg von den alten Pflicht- und Tugendwerten hin zu einer hedonistischen Lebenshaltung mit den Zielen von Selbstverwirklichung, Selbstentfaltung und Autonomie<sup>43</sup> führen. Im Zuge dessen weicht die standardisierte, vorgegebene Normalbiographie einer Bastelbiographie, bei der der Einzelne bezüglich seines Lebensverlaufs und -stils sowie seiner Werthaltungen selbst Entscheidungen treffen kann und muss. Lebenslaufübergänge werden dabei entinstitutionalisiert.<sup>44</sup> Zusammengefasst besagt Becks Individualisierungstheorem, dass

- a) Individuen aus historisch vorgegebenen Sozialformen und -bindungen im Sinne traditionaler Herrschafts- und Versorgungszusammenhänge herausgelöst werden (»Freisetzungsdimension«),
- b) es zum Verlust von traditionellen Sicherheiten im Hinblick auf Handlungswissen, Glauben und leitende Normen kommt (»Entzauberungsdimension«),
- c) und eine neue Art der sozialen Einbindung entsteht (»Kontroll- bzw. Reintegrationsdimension«).<sup>45</sup>

---

Lebensführung und Wohnverhältnisse Ausdruck zu verleihen, desto stärker werden sie aus klassenkulturellen Milieus befreit, aber auch herausgelöst.

- 42 Vgl. exemplarisch Beck-Gernsheim, Elisabeth: *Auf dem Weg in die postfamiliale Familie – Von der Notgemeinschaft zur Wahlverwandtschaft*. In: Beck, Ulrich / Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hg.): *Risikante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1994.
- 43 Hitzler, Ronald: *Existenzbastler als Erfolgsmenschen. Notizen zur Ich-Jagd in der Multioptionsgesellschaft*. In: Brosziewski, Achim / Eberle, Thomas Samuel / Maeder, Christoph (Hg.): *Moderne Zeiten. Reflexionen zur Multioptionsgesellschaft*. Konstanz: UVK-Verl.-Ges. 2001, S. 184.
- 44 Ferchhoff, Wilfried: *Jugend an der Wende vom 20. ins 21. Jahrhundert: Lebensformen und Lebensstile*. Opladen: Leske und Budrich 1993, S. 11.
- 45 Beck 1986, S. 206.

## 2.2. Paradoxien des Modernisierungsprozesses

Becks zentrale These ist, dass sich die ehemalige Klassengesellschaft von einer »Mangel-« in eine »Risikogesellschaft« gewandelt hat. Dabei thematisiert er zwei paradoxe Phänomene, die die Welt »riskant« werden lassen: Das erste bezeichnen van der Loo und van Reijen als *Domestizierungsparadox*.<sup>46</sup> Die Domestizierung der Naturkräfte durch Technik hat zwar viele Erleichterungen, Möglichkeiten und Befreiungen mit sich gebracht, sie hat aber auch Kehrseiten. Beck konstatiert, dass das vorwiegende Problem der Gegenwartsgesellschaft die mit der Steigerung der Produktion einhergehende vermehrte Produktion von ökologischen Risiken ist, die zu Selbstbedrohungspotentialen mit bis dahin unbekanntem Ausmaß führen. Umweltrisiken betreffen alle, sie sind nicht legitim verteilbar und heben somit die Klassengesellschaft tendenziell auf.<sup>47</sup> Da die Folgeprobleme der technisch- ökonomischen Entwicklung ständig diskutiert werden und somit der Modernisierungsprozess sich selbst zum Thema und Problem wird, spricht Beck auch von der »reflexiven Modernisierung«.<sup>48</sup>

Das zweite paradoxe Phänomen, das Beck thematisiert, bezeichnen van der Loo und van Reijen als *Individualisierungsparadox*.<sup>49</sup> Auf der einen Seite werden die Menschen durch die Individualisierung von vielen Handlungszwängen und

---

46 Mit der Domestizierung der Natur geht auch die Domestizierung der Natur des Menschen einher, da vermittelt durch hierarchische Rollenbeziehungen die Herrschaft des Menschen über den Menschen sowie ein vermehrter Selbstzwang entstehen. Siehe Van der Loo / van Reijen 1997, S. 42 ff.; Vgl. auch Elias, Norbert: *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Zweiter Band: Wandlungen der Gesellschaft, Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1976, S. 434 ff.; Freud, Sigmund (1930): *Das Unbehagen in der Kultur*. In: *Sigmund Freud Studienausgabe Band IX, Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion*. Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuchverlag 2000, S. 197–270. Die mit der Domestizierung einhergehende Beherrschung des Menschen durch den Menschen haben Adorno / Horkheimer in ihrem Werk »Dialektik der Aufklärung« eindrucksvoll thematisiert. Vgl. van der Loo / van Reijen 1997, S. 44 und außerdem Adorno, Theodor W. / Horkheimer, Max: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch Verlag, Lizenzausgabe 2003.

47 Die Klassengesellschaft hält Beck insofern für tendenziell aufgehoben, als Solidarität unter der je eigenen Klasse kaum noch gegeben ist. Beck hält dabei die soziale Ungleichheit nicht für aufgehoben, vielmehr geht er von einem Fahrstuhleffekt im Zuge des Wirtschaftswunders aus, der dazu geführt hat, dass es keine existentielle Armut, aber dennoch soziale Ungleichheit besteht. Angesichts des gegenwärtigen Sozialabbaus ist es meines Erachtens allerdings fraglich, ob die Menschen die globalen Bedrohungen nach wie vor für dringlicher halten als die Probleme, die sich aus der sozialen Ungleichheit unter Umständen für sie ergeben.

48 Beck 1986, S. 25 ff.

49 Van der Loo / van Reijen 1997, S.41 f.

traditionellen Vorgaben befreit und haben nun immer mehr das Recht auf ein Stück eigenes Leben mit der Möglichkeit, dieses ihren eigenen Bedürfnissen und Präferenzen gemäß zu gestalten. Allerdings ist der Individualisierungsprozess durchaus ambivalent und birgt Risiken des Scheiterns in sich.<sup>50</sup>

Werden Individuen aus traditionellen, historisch vorgegebenen Sozialformen und -bindungen herausgelöst und freigesetzt, so nehmen zwar alte Verpflichtungen und Loyalitäten ab, aber seine soziale Einbindung muss nun jeder selbst leisten. Für das Individuum heißt es, aktiv zu werden (wobei selbst Passivität insofern aktiv ist, als auch sie wählbar ist und gewählt werden muss): Beziehungen, Freunde und Mitgliedschaften in Parteien, Vereinen, Religionen, Berufen usw. sind wähl- und abwählbar. Menschen fühlen sich dadurch unter Umständen vereinzelt und sehnen sich nach Gemeinschaft – doch dafür ist Beziehungsarbeit nötig, die scheitern kann.<sup>51</sup> Entgegen einer einseitig kulturkritischen Perspektive, die grassierende Vereinzelung, Bindungslosigkeit und Entsolidarisierung beklagt, muss festgehalten werden, dass im Zuge dieser Entwicklung posttraditionale Formen der Vergemeinschaftung mit punktuellen, aufkündbaren Loyalitäten entstehen. Entsprechend wandelt sich die Form von Solidarität: sie wird kontingenter, offener und muss selbst gewählt werden.<sup>52</sup> Dies beinhaltet Befreiungspotentiale, wenn die Einzelnen die nötigen Fähigkeiten zur Beziehungsarbeit sowie zur Entwicklung von Solidarität mitbringen, enthält aber auch Konfliktpotentiale, wenn dies nicht der Fall ist. So erscheinen gesellschaftliche Kollektivschicksale im Zuge dieser Entwicklung häufig als individuelles Versagen, dessen Konsequenzen der Einzelne selbst zu tragen gezwungen ist.<sup>53</sup>

Die Entzauberungsdimension verweist auf den Verlust des »schützenden, das Dasein überwölbenden, kollektiv und individuell verbindlichen Sinn-Daches«.<sup>54</sup> Hitzler betont, dass aufgrund der Erosion der »großen Erzählungen« nun meh-

---

50 Vgl. Gabriel, Karl / Herlth, Alois / Strohmeier, Klaus Peter: *Solidarität unter den Bedingungen entfalteter Modernität*. In: Gabriel, Karl / Herlth, Alois / Strohmeier, Klaus Peter: *Modernität und Solidarität. Konsequenzen gesellschaftlicher Modernisierung*. Freiburg u. a.: Herder 1997, S. 9.

51 Hitzler, Ronald: *Existenzbastler als Erfolgsmenschen. Notizen zur Ich-Jagd in der Multioptionsgesellschaft*. In: Brosziewski / Eberle / Maeder 2001, S. 193 ff.

52 Vgl. Gabriel / Herlth / Strohmeier: *Solidarität unter den Bedingungen entfalteter Modernität*. In: Gabriel / Herlth / Strohmeier 1997, S. 13–27.

53 Zorzi, Olaf: *Abenteuer, wohin man blickt – Bemerkungen zur Ethnographie (in) der Moderne*. In: Brosziewski / Eberle / Maeder 2001, S. 172.

54 Hitzler, Ronald / Honer, Anne: *Bastelexistenz. Über subjektive Konsequenzen der Individualisierung*. In: Beck, Ulrich / Beck- Gernsheim, Elisabeth: *Risikante Freiheiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994, S. 307.



rere Weltdeutungssysteme und Weltanschauungen nebeneinander existieren.<sup>55</sup> Diesen Sachverhalt bezeichnet er als »Pluralisierung«. Im Zuge dieses Prozesses entstehen viele verschiedene Subkulturen und Lebensstile. Mit dem Pluralisierungsprozess geht eine Enttraditionalisierung einher, die auf Seiten der Individuen zu Gefühlen der Orientierungslosigkeit führen kann, weil Lebensverlauf und -stil immer weniger durch traditionelle Vorgaben geregelt und somit Wahlen anheimgestellt sind: Lebensziele werden selbstbezüglich. Im Zuge des Verlustes von Handlungswissen, Glauben, Werten und Normen wird der Mensch zum »Sinnbastler«, der darauf angewiesen ist, »die Drehbücher seines individuellen Lebens selber zu schreiben, die Landkarten für seine Orientierung in der Gesellschaft selber zu zeichnen, über seine Biographie, seine Persönlichkeit, sein Selbstverständnis selber Regie zu führen«.<sup>56</sup> Jede Wahl birgt Chancen, aber auch Risiken in sich: Eine permanente Selbstbefragung und Selbstvergewisserungsunruhe darüber, ob man seine Chancen genutzt oder verpasst bzw. ob man richtige oder falsche Entscheidungen getroffen hat, sind die Folge. Entscheidungsmöglichkeiten werden unter diesen Umständen häufig als Entscheidungszwang empfunden – schließlich muss die Konsequenzen seiner Entscheidungen jeder selbst tragen.<sup>57</sup> Dies führt zu einem zunehmenden Kontingenzbewusstsein. Ein individualisiertes Leben zu leben bedeutet demnach, existentiell verunsichert zu sein, zumal die alltägliche Lebenswelt in eine Vielzahl von Entscheidungssituationen zersplittert ist, für die es keine verlässlichen Rezepte mehr gibt. Dadurch wird die Konzentration auf sich selbst größer.<sup>58</sup> Eine solche Ichzentrierung kann jedoch nicht kulturkritisch als zunehmender Egozentrismus gelesen werden, vielmehr ist sie nötig, um mit den Folgen der Individualisierung umgehen zu können.

Auch auf der Ebene der gesellschaftlichen Reintegration finden ambivalente Prozesse statt, die sich auf Seiten der Subjekte häufig in Ohnmachtsgefühlen äu-

---

55 Einen solchen Pluralismus der Weltanschauungen hat es bereits in der Spätantike zu Zeiten des Hellenismus gegeben. So weist auch Bochinger darauf hin, dass der gegenwärtige religiöse und weltanschauliche Pluralismus häufig mit der Situation in der Spätantike verglichen wird (Bochinger 1995, S. 29). Siehe außerdem: Drehsen, Volker / Sparn, Walter (Hrsg.): *Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1996, S. 9 ff.

56 Hitzler / Honer 1994, S. 312; Hitzler, Ronald: *Die Entdeckung der Lebens-Welten. Individualisierung im sozialen Wandel*. In: Hahn, Alois / Willems, Herbert (Hrsg.): *Identität und Moderne*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1999, S. 231–249; Brosziewski / Eberle / Maeder 2001, S. 9 ff.

57 Könemann 2002, S. 14 f.

58 Taylor 1995, S. 8 ff.

ßern.<sup>59</sup> Die neue Form sozialer Einbindung wird auch als markt- und institutionenabhängige Individuallage bezeichnet: Menschen sind zunehmend abhängig vom Arbeits-, Bildungs-, und Sinnmarkt sowie von sozialpolitischen Versorgungssystemen. Einerseits werden sie immer mehr aus traditionellen Bindungen und Versorgungsbezügen herausgelöst, zum anderen sind sie zur Sicherung ihrer Existenz immer nachdrücklicher und offensichtlicher von Verhältnissen und Regulierungen abhängig, die sich ihrem Zugriff vollständig entziehen. Hier entstehen Konflikt-, Risiko- und Problemlagen. Weil das Individuum und die Gesellschaftsstruktur miteinander kurzgeschlossen werden, ist der Einzelne heute auf indirekte, nicht leicht zu durchschauende Weise abhängig von Verbänden, Bürokratien, Regelungen und Anspruchs-voraussetzungen, den Zwängen des Arbeitsmarktes und dessen Konjunkturen und wird als Marktindividuum zum Spielball von Moden und Verhältnissen.<sup>60</sup> Die Kehrseite der Individualisierung sind also Prozesse von Bürokratisierung, Formalisierung und Standardisierung.<sup>61</sup> Deshalb haben viele Menschen das Gefühl, ihre innere Sicherheit zu verlieren, in einen Zustand des Dahintreibens zu geraten, ohne Kontrolle über ihr eigenes Leben ausüben zu können.<sup>62</sup> Denn es bestehen durchaus unterschiedliche Zugangsmöglichkeiten zum Markt.<sup>63</sup> Da sich nicht jeder alles leisten kann, entsteht häufig eine Spannung zwischen Wirklichem und Möglichem, zwischen Anspruch und Wirklichkeit, die ausgehalten werden muss.<sup>64</sup> Dadurch können Gefühle des Ausgeschlossenseins und Nicht-Mithalten-Könnens aufkommen. Denn das in den Medien vermittelte Bild vom allseits fitten und konsumierenden, schönen Menschen, der die multioptionalen Lebenschancen zu nutzen vermag, suggeriert einen gesteigerten Erwartungshorizont. Dies hängt mit dem mit der Moderne entstandenen Mythos zusammen, der drei Versprechungen beinhaltet: ein neues Menschenbild, dem gemäß Menschen als autonom, selbstbewusst und Menschenwürde beanspruchend gedacht werden, einen stetigen allgemeinen Fortschritt sowie ein neues Familienmodell, das Glück in der selbst gewählten

---

59 Diese entstehen angesichts von Systemzwängen und der Zentralisierung von Macht in anonymen Institutionen.

60 Beck 1986, S. 211.

61 Ebd., S. 205 ff.

62 Sennett, Richard: *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*. Deutsch von Martin Richter. Berlin: Berlin-Verlag 1998, S. 21.

63 Flaig, B. B. / Meyer, T. / Ueltzhöffer, J.: *Alltagsästhetik und politische Kultur. Zur ästhetischen Dimension politischer Bildung und politischer Kommunikation*. 3.Aufl., Bonn: Dietz 1997, 29 ff.

64 Gross, Peter: *Individualisierung als Verhängnis?* In: Gabriel / Herlth / Strohmeier 1997, S. 135–149.

Liebesbeziehung verspricht. Diese Versprechungen und Mythen stoßen jedoch aufgrund materieller und sozialer Ungleichheiten auf eine »Exklusionsrealität«. <sup>65</sup> Sie können nicht von allen Gesellschaftsmitgliedern verwirklicht werden, was sich als Falle zwischen Mythos und Realität der Moderne auf Befinden und Verhalten der Menschen auswirkt. <sup>66</sup> Selbstbilddefekte, Enttäuschung sowie Aggression gegen sich und andere können die Folge sein. <sup>67</sup>

Bezüglich des Individualisierungsparadoxes kann resümierend festgehalten werden, dass nur in den Fällen, in denen die soziale Entstrukturierung biographisch als Individualisierungschance genutzt und aktiv verarbeitet werden kann, von wachsender Freiheit, von zunehmenden Handlungsspielräumen im Lebensentwurf und innerhalb des Lebenslaufes gesprochen werden kann. Bei »Modernisierungsverlierern« können die Konsequenzen des Individualisierungsprozesses anomische Züge annehmen. <sup>68</sup> Individualisierung bedeutet also nicht massenhafte Individuation, sondern eine Spannung zwischen Autonomie und Entfremdung, Identität und Anomie. <sup>69</sup>

Van der Loo und van Reijen erläutern außerdem noch zwei weitere Modernisierungsparadoxien, die Beck nicht thematisiert: Das *Differenzierungsparadox* bezeichnet das Spannungsverhältnis zwischen zunehmender Spezialisierung und Verselbständigung gesellschaftlicher Teilsysteme auf der einen und steigender Interpenetration und wechselseitiger Abhängigkeit dieser Teilsysteme auf der anderen Seite. Dieses Paradox, bei dem die gegensätzlichen Prozesse von Maßstabsvergrößerung und Maßstabsverkleinerung ineinander verschlungen sind, äußert sich in vielen Problemen und Spannungen, die unter dem Schlagwort »Globalisierung« diskutiert werden. <sup>70</sup>

Das *Rationalisierungsparadox* bezeichnet die Spannung zwischen der Pluralisierung und dem Verlust der Sicht auf das Ganze, die zu einer Wissensfragmentierung führt. Aus dieser Spannung heraus ergeben sich so genannte Planungska-

---

65 Vgl. Wahl, Klaus: *Die Modernisierungsfalle. Gesellschaft, Selbstbewußtsein und Gewalt*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1989.

66 Ebd., S. 14 ff.

67 Ebd., S. 157 ff.

68 Beck, Ulrich: *Der hässliche Bürger*. In: Brosziewski / Eberle / Maeder 2001, S. 63 ff.; siehe auch: Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas: *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen*. Gütersloh: Verl. Bertelsmann-Stiftung 1995, S. 70.

69 Kaufmann, Franz-Xaver: *Weltverlust und Lebenskunst*. In: Brosziewski / Eberle / Maeder 2001, S. 43–55. Vgl. zum Individualisierungsprozess und seinen Konsequenzen auch: Brose, Hanns-Georg / Hildenbrand, Bruno (Hrsg.): *Vom Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende*. Opladen: Leske und Budrich 1988.

70 Van der Loo / van Reijen 1997, S. 38 f.

tastrophen, aber auch Ohnmachtsgefühle angesichts der Komplexität und Undurchschaubarkeit des Gesellschaftssystems. Dabei droht der Vorrang instrumenteller Vernunft in Form von Sachzwängen unser Leben zu beherrschen und Wahlfreiheit einzuschränken.<sup>71</sup> So werden z. B. Sinnlichkeit und Irrationalität aus vielen Bereichen per se ausgegrenzt. Deshalb löst Rationalisierung häufig Unbehagen und das Gefühl von Heimatlosigkeit aus, zumal ihre entzaubernde Wirkung unübersehbar ist.<sup>72</sup> Der Rationalitätsglaube ist mittlerweile immer mehr zerbrochen, weil die Moderne nicht all ihre Versprechungen eingelöst hat und nun ihre Folgeprobleme sichtbar werden. Angesichts dessen mischen sich Glaube, Unglaube und Aberglaube z. B. in der Esoterik miteinander.<sup>73</sup>

Abschließend kann festgehalten werden, dass das Unbehagen in der Moderne in fortgeschrittenen Industriegesellschaften zunimmt. Daran wird deutlich, dass Modernisierung, Gegenmodernisierung und Entmodernisierung gleichzeitige Prozesse sind.<sup>74</sup> Denn die Moderne ist ein ambivalentes Phänomen, das zweifelsohne befreiende Wirkung gehabt hat, aber dennoch Folgeprobleme produziert, die bewältigt werden müssen.<sup>75</sup> Diese werden seit Beginn der Moderne diskutiert. Die Moderne ist also von Anfang an konstitutiv mit dem Gefühl einer Krise verknüpft.<sup>76</sup> Allerdings ist ein modernes Bewusstsein, wenn es erst etabliert ist, schwer wieder loszuwerden.

»Es ist wirklich Ironie, dass die Modernität von den Leuten angegriffen wird, deren Bewusstsein eben diese Modernität voraussetzt. Modernisierung, Gegen- und Entmodernisierung haben demnach Grenzen.«<sup>77</sup>

Die Moderne ist, wie diese Ausführungen gezeigt haben, entgegen ihres eigenen Selbstbildes nicht homogen, universal und linear, sondern vielmehr komplex und widersprüchlich. Sie ist geprägt durch eine »Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen«, weil sie ein Prozess gesellschaftlicher Veränderungen ohne Endzustand ist.

Wie ist das moderne Bewusstsein, von dem hier bereits die Rede war, beschaffen bzw. wie wandeln sich Identitätsstrukturen im Zuge gegenwärtiger ge-

---

71 Taylor führt an dieser Stelle die ökonomische Rechtfertigung von Ungleichheit und die Umweltzerstörung durch Technik an. Vgl. Taylor 1995, S. 11 ff.; um diesen Sachverhalt zu beschreiben, hat Habermas den Begriff von der »Kolonisierung der Lebenswelt« geprägt.

72 Berger / Berger / Kellner 1975, S. 157 ff.; siehe auch Taylor 1995, S. 106.

73 Beck, Ulrich: Der hässliche Bürger: In: Brosziewski / Eberle / Maeder 2001, S. 67.

74 Berger / Berger / Kellner 1975, S. 163.

75 Ebd., S. 168.

76 Rosa 1998, S. 16 ff.

77 Berger / Berger / Kellner 1975, S. 185 ff.

sellschaftlicher Modernisierungsprozesse? Diesen Fragen soll im nächsten Abschnitt nachgegangen werden.

### 3. Identität im Wandel: Das Konzept der Identitätsarbeit

Identität als Antwort auf die Frage, wer ich bin, bezeichnet die symbolische Struktur, die es einem Persönlichkeitssystem erlaubt, im Wechsel der biographischen Zustände und über die verschiedenen Positionen im sozialen Raum hinweg Kontinuität und Kohärenz zu sichern.<sup>78</sup> Damit beinhaltet sie auch das Wissen darum, innerhalb welchen Rahmens und Horizonts man von Fall zu Fall zu bestimmen versucht, was wichtig, gut und wertvoll ist, was getan werden sollte bzw. abzulehnen ist.<sup>79</sup> Sie ist das Bild einer Person von sich selbst in der Welt, das diese sich selbst und der Welt präsentiert.<sup>80</sup>

Das Thema »Identität« wird bereits sehr lange in ganz unterschiedlichen Disziplinen verhandelt: In der Soziologie, Psychologie, Sozialpsychologie oder auch der Philosophie. Zurzeit hat es erneut Konjunktur, so dass Keupp »Identität« sogar als Inflationsbegriff Nr. 1 bezeichnet, zumal er im politischen, literarischen und wissenschaftlichen Diskurs einen bemerkenswerten Stellenwert einnimmt. Entsprechend uneinheitlich sind seine Definitionen und Konzepte sowie die damit verbundenen Einschätzungen: Konservative Forscher beklagen den mit der Individualisierung und Globalisierung einhergehenden Verlust bzw. die Krise individueller und kollektiver Identität. Hier zeigt sich ein rückwärtsgewandtes Festhalten am Bewährten, an der Idee einer überschaubaren Welt, da Identität hier als Übernahme stabilisierender Traditionen verstanden wird.<sup>81</sup> Häufig wird jedoch auch Kritik an der Unschärfe des Begriffs oder an seinem quasi-religiösen Charakter geübt.<sup>82</sup> So feiern Vertreter der Postmoderne den Verlust einer fest

---

78 Döbert / Habermas / Nunner-Winkler 1980, S. 9.

79 eese-Schäfer, Walter (Hrsg.): Identität und Interesse. Der Diskurs der Identitätsforschung, Opladen: Leske und Budrich 1999, S. 17.

80 Tesch-Römer, Clemens: Identitätsprojekte und Identitätstransformationen im mittleren Erwachsenenalter. Berlin: Max-Planck-Institut zur Bildungsforschung 1990, S. 1. Siehe zur Verwendung des Begriffs auch Frey, Hans-Peter / Haußer, Karl (Hrsg.): Identität. Entwicklungen psychologischer und soziologischer Forschung. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag 1986, S. 3–26.

81 Keupp, Heiner: Auf der Suche nach der verlorenen Identität. In: Keupp, Heiner / Bilden, Helga (Hrsg.): Verunsicherungen. Das Subjekt im gesellschaftlichen Wandel. Münchner Beiträge zur Sozialpsychologie. Göttingen: Hogrefe 1989, S. 50.

82 Hoffmann, Dietrich: »Identität« als Ideologie. Zur Kritik des Begriffs und seiner pädagogischen Bedeutungen. In: Hoffmann, Dietrich / Neuner, Gerhart (Hrsg.): Auf der Suche nach Identität. Pädagogische und politische Erörterungen eines gegenwärtigen Problems. Weinheim: Beltz – Neuer Studien Verlag 1997, S. 23. Siehe auch: Platta, Holdger: Identitätsideen. Zur gesellschaftlichen Vernichtung unseres Selbstbewusstseins. Gießen: Psychosozial-Verlag 1998, S. 57 ff.

gefügten Identität als Befreiung und bezeichnen das Problem der Identität als abgesunkene Glaubensfrage.<sup>83</sup> Dieser Boom des Themas – hier schließe ich mich Keupps Einschätzung an – ist nicht einfach ein wissenschaftlicher Trend, sondern ein komplexes Symptom für den Zwang eines Jeden bzw. einer Jeden zu alltäglicher und individueller Selbstvergewisserung der eigenen Identität.<sup>84</sup> Er verweist darauf, dass Identitätsbildung unter gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen prekär geworden ist, denn aus den Individualisierungsprozessen ergibt sich ein Zwang zur Konstituierung der eigenen Identität.<sup>85</sup> Das heißt der Motor der Debatte ist der reale Umbau von Subjektbildungsprozessen, die krisenhafter werden, da sie aufgrund der Individualisierung aus traditionellen Lebensmustern herauswachsen.<sup>86</sup>

»Die Folgen dieser Freisetzungsprozesse gehen für die Subjekte weit über die Veränderungen äußerer Lebenskonturen hinaus. Sie erfordern eine veränderte innere Ausstattung, um durch eine sich partikularisierende Welt und die ständig geforderten situativen Umstellungen ohne Zerfall der Person durchzukommen.«<sup>87</sup>

Die gesellschaftlichen Wandlungsprozesse lassen Identitäten und Mentalitäten also nicht unberührt, da soziale Veränderungen ihre Spuren im Selbst- und Weltverständnis von Subjekten hinterlassen. Gesellschafts- und Identitätswandel sind zwei interdependente Vorgänge, weil die Art und Weise der Ausbildung von Identität immer eine Antwort auf bestimmte, für die jeweilige Gesellschaft typische Lebensbedingungen und Probleme ist.<sup>88</sup> Die Frage ist also: Wie werden die neuen gesellschaftlichen Bedingungen zu einer Identität verarbeitet? Wie verändert sich Identität im Zuge der zweiten Modernisierung und auf welche Herausforderungen muss sie reagieren?

Da sich im Zuge der Modernisierungsprozesse die soziale Absicherung individueller und kollektiver Identität immer mehr auflöst und die Identität des einzelnen nicht mehr so deutlich von der Sozialstruktur vorgegeben ist, gibt es für

---

83 Siehe: Keupp, Heiner: *Auf der Suche nach der verlorenen Identität*. In: Keupp / Bilden 1989, S. 48 ff.

84 Siehe Winter, Carsten / Thomas, Tanja / Hepp, Andreas (Hrsg.): *Medienidentitäten. Identität im Kontext von Globalisierung und Medienkultur*. Köln: Halem 2003, S. 8.

85 Keupp / Höfer 1997, S. 7 ff.

86 Uhle, Reinhard: *Über erziehungswissenschaftliche Verwendungen des Themas »Identität«*. In: Hoffmann / Neuner 1997, S. 18 ff.

87 Keupp, Heiner: *Psychokultur und New Age. Ein interpretativer Zugang jenseits von Denunziation*. In: Ders. (Hrsg.): *Risikante Chancen. Das Subjekt zwischen Psychokultur und Selbstorganisation. Sozialpsychologische Studien*. Heidelberg: Roland Asanger Verlag 1988, S. 66.

88 Vgl. Berger / Luckmann 1980, S. 185 f.

ihren Aufbau keine vergleichbar feste Grundlage mehr.<sup>89</sup> Identitätsbildung wird nun zur Privatangelegenheit, denn während die Menschen in Institutionen zum Rollenspieler, zum Rädchen in der Maschinerie werden, weil sie sich ihrer Funktionslogik unterwerfen und dabei ihre eigene Person zurückstellen müssen, entsteht im Privatbereich paradoxerweise eine fast schrankenlose Autonomie. Hier kommt es zu einer Unterbestimmung von Identität. Der Sozialpsychologe Keupp geht nun davon aus, dass sich im Zuge dessen die Identitätsstruktur des alten bürgerlichen Subjekts aufgelöst und zu einer Patchworkidentität<sup>90</sup> gewandelt hat. Seine These besagt: Multiple Realitäten erzeugen multiple Identitäten. Letztere sind also eine Antwort auf Komplexität und Kontingenz der Alltagswelt.<sup>91</sup>

»In unterschiedlichen Lebensbereichen und –zusammenhängen (Familie, Beruf, Sportverein, etc.) sind wir jeweils ›andere‹ mit unterschiedlichen Selbstbegriffen, eingebettet in unterschiedliche Narrationen und narrative Fragmente. [...] Eine Identitätstheorie, die den Bedingungen und Erfahrungen der Moderne gerecht werden will, muß die Möglichkeit multipler Identitäten ins Auge fassen, welche sich auch an heterogenen Referenzpunkten zu orientieren vermögen. Solche multiplen Identitäten dürfen nicht den Charakter radikal fragmentierter, d. h. in sich ›zersplitterter‹ Identitäten annehmen, weil dies dem Verlust der Fähigkeit gleichkäme, die Frage danach, wer man sei, zu beantworten.«<sup>92</sup>

Die gesellschaftlichen Differenzierungsprozesse haben zu dem Dilemma geführt, sich selbst als Einheit beschreiben zu müssen, aber als Einheit in der Gesellschaft nicht präsent zu sein.<sup>93</sup> Viele disparate Beziehungen, Orientierungen, heterogene Situationen, und die Partizipation in unterschiedlichen Teilkulturen führen dazu, dass man mit mannigfachen Deutungsmustern und Handlungsschemata umgehen können muss. Dabei müssen die verschiedenen Teilzeitaktivitäten zu einer Gesamtfigur, zu einem Lebensstil collagiert werden. Vorherrschend ist in diesem Zusammenhang eine »Erlebnisorientierung«, d. h. es werden Situationen oder Dinge ausprobiert, die zeigen sollen, wie die jeweilige Person ist oder sein will.<sup>94</sup> Dabei entsteht die grundsätzliche Frage, wie es Menschen in einer fragmentierten, widersprüchlichen Welt gelingt, eine stimmige Passung zwischen innerer

89 Fabian, Rainer: *Zum Verhältnis von kollektiver und individueller Identität*. Oldenburg: Univ., Zentrum für pädagogische Berufspraxis 1989, S. 9.

90 Diese wird auch multiple Identität, Puzzle-Lebensstrategie, Bastelmentalität, Dezentralisierung von Identität oder postmoderne Identität genannt. Vgl. Fabian 1989, S. 14.

91 Siehe Behringer 1998, S. 198.

92 Ebd., S. 174 f.

93 Hahn / Willems 1999, S. 14 ff.

94 Siehe Schulze 1992.



und äußerer Welt herzustellen. Wie kann man in einer Gesellschaft, die aus Episoden und Fragmenten besteht, seine Identität und Lebensgeschichte bündeln? Wie kann jemand ein und dieselbe Person sein und ein Gefühl von Authentizität entwickeln, obwohl er sich ständig verändert und obwohl er sich in unterschiedlichen Situationen und Rollen sehr unterschiedlich verhält?<sup>95</sup> Angesichts dieser Schwierigkeiten kann und muss der Einzelne seine Identität selbst konstruieren, herstellen und aufrechterhalten – ohne vorab festgelegtes Drehbuch. Dieser Herstellungsprozess endet nicht mehr, wie es noch in Eriksons Identitätsmodell angenommen wurde, mit dem Jugendalter, sondern vollzieht sich als lebenslanger und nie abschließbarer Prozess beständiger, alltäglicher Identitätsarbeit.<sup>96</sup> Leben und Weltanschauung des Einzelnen werden dabei zum Projekt, das entscheidungsoffen und krisenanfällig ist, da jeder seinen Lebenssinn selbst entwickeln muss. Das heißt Orientierungen, Selbst- und Weltdeutungen, Kontrollbewusstsein, Wertigkeiten und Biographie-konstruktionen können und müssen individuell erzeugt werden.<sup>97</sup> Außerdem muss auch die Synthetisierung von individueller und kollektiver Identität selbst geleistet werden.<sup>98</sup> Dies geht mit einem Kontingenzbewusstsein und Unsicherheitserfahrungen einher.<sup>99</sup>

»Die Offenheit der sozialen Welt und die Ungewißheit der großen Systeme der Weltdeutung, zumal der Religion, führen dazu, daß der einzelne, der ja seine Identität nur in der Auseinandersetzung mit der gegebenen Welt und ihren Deutungen ausbilden kann, in der Moderne selbst nur noch, wie Peter Berger es nannte, zu einer prekären, unsicher bleibenden Identität gelangt, immer auf der Suche nach sich selbst, stets im Übergang, immer im Ungewissen bleibend, in hohem Maße bekehrungsanfällig.«<sup>100</sup>

Die Aufgabe der Identitätsarbeit bedeutet Freiheit und Zwang zugleich: auf der einen Seite müssen sich Menschen nun nicht mehr dem Identitätszwang unterwerfen, alles Ambivalente, Widersprüchlich und Fremde zu unterdrücken, zu verdrängen und auszugrenzen, zumal sie in verschiedenen Rollen bzw. in verschiedenen Teilen ihre Selbst ihre unterschiedlichen Facetten ausleben können. So entsteht ein Zugewinn an individueller Entscheidungsfreiheit und Gestaltbar-

---

95 Keupp 1999, S. 58 ff.

96 Erikson fasste Identität substantialistisch als eine Art erworbenen Besitzstand auf (Keupp / Höfer 1997, S. 14 ff.; Keupp 1999, S. 76–86.). Zu Erikson vgl. auch Krappmann, Lothar: Die Identitätsproblematik nach Erikson aus einer interaktionistischen Sicht. In: Keupp / Höfer 1997, S. 66 ff.; Behringer 1998, S. 48.

97 Behringer 1998, S. 49.

98 Fabian 1989, S. 6, 10 f.

99 Behringer 1998, S. 33 ff.

100 Flaig / Meyer / Ueltzhöffer 1997, S. 22.

keit.<sup>101</sup> Auf der anderen Seite verschärfen sich aber die Gefahrendimensionen für ein gelingendes Leben: Die Identitätsbausteine verschiedener Lebensbereiche und -phasen müssen sinnhaft miteinander verknüpft werden, um Handlungsfähigkeit zu erlangen und zu bewahren. Diese individuelle Verknüpfungsarbeit bezeichnet Keupp als Identitätsarbeit.<sup>102</sup>

»Unter postmodernen Bedingungen von Offenheit und Komplexität werden Identitätsbildungsprozesse zwar schwieriger, aber nicht obsolet. Kohärenz und Kontinuität sind nicht mehr in die Bedingungen alltäglichen Lebens eingelassen, sondern müssen von den Subjekten reflexiv hergestellt werden. [...] Kohärenz ist dabei das Band, das eine Person zusammenhält, auch wenn sie sich in unterschiedlichen Kontexten ganz unterschiedlich erlebt. Kontinuität ist das Band, das eine Person über die Zeit zusammenhält, auch wenn sie sich verändert.«<sup>103</sup>

Mit dieser Aufgabe geht eine zunehmende Selbstreflexion einher, durch die Handlungen unter bestimmten Identitätsperspektiven gebündelt und zu Teilidentitäten zusammengefasst werden. Solche Teilidentitäten können sich substantiell verändern, es können neue hinzukommen und alte wegfallen – je nach den in den unterschiedlichen Lebensphasen festgelegten Relevanzen und Bedeutungen. Aus den Syntheseleistungen der Identitätsarbeit ergibt sich dann ein Identitätsgefühl, ein Gefühl subjektiver Handlungsfähigkeit. Konstitutiv dafür sind neben Kohärenz und Kontinuität auch das Gefühl von Autonomie, Anerkennung und Authentizität.<sup>104</sup> Identität wird narrativ, also in Form von Geschichten konstruiert, die individualisiert geschaffen, aber diskursiv bzw. dialogisch bestätigt werden müssen.<sup>105</sup> Entscheidend ist dabei die gelungene Balance von personaler und sozialer Identität: Die Schwierigkeit, vor die Subjekte heute gestellt

101 Vgl. Bilden, Helga: Das Individuum – ein dynamisches System vielfältiger Teil-Selbste. In: Keupp / Höfer 1997, S. 227–250. Bilden erläutert, dass das alte bürgerliche Subjekt eine patriarchale Konstruktion ist, die eine starke Selbstzwangapparatur erforderte. In den neuen Subjektstrukturen sieht sie große Befreiungspotentiale, da nun auch sinnliche, körperliche und emotionale Aspekte integriert werden können. Dies beinhaltet auch Emanzipationspotentiale für Frauen, die zuvor als das andere der Vernunft auf die Privatsphäre beschränkt wurden, wo ihnen keine Anerkennung zuteilwurde. So verändert sich die Geschlechtsidentität heute gravierend, zumal auch Frauen nun ein Stück eigenes Leben beanspruchen, in dem sie eine Vielfalt von Rollen-Selbsten in eine Patchworkidentität integrieren (Bilden, Helga: *Geschlechterverhältnis und Individualität im gesellschaftlichen Umbruch*. In: Keupp / Bilden 1989, S. 19–46).

102 Keupp 1999, S. 7 ff.

103 Behringer 1998, S. 19, 15.

104 Ebd., S. 190 ff.

105 Rosa 1998, S. 70 f., 166, 171 f.; zum Wandel der Identität im Erwachsenenalter siehe Tesch-Römer 1990.

sind, ist zu sein wie kein anderer und gleichzeitig zu sein wie alle anderen.<sup>106</sup> Denn um die nötige Anerkennung und Zustimmung zu erlangen müssen sie ihre Individualität demonstrieren, dabei aber, um Zugehörigkeiten herzustellen, auf (sozio-)kulturelle Standards zurückgreifen. Der Erzählstoff für Narrationen wird folglich kulturell geliefert, denn Identität ist nach wie vor eine soziale Konstruktion, die durch Interaktionen, Zuschreibungen und Rollen hergestellt wird.<sup>107</sup> Im Zuge der Individualisierung entstehen dabei neue Standardisierungen.<sup>108</sup> So entsteht ein »Identitäten-Markt« durch Massenmedien, religiöse Organisationen, etc., auf dem Identitäten aus zweiter Hand angeboten werden.<sup>109</sup> Identität bildet sich demzufolge nach wie vor nach gesellschaftlichen Vorgaben heraus, auch wenn sie individuell hergestellt werden muss.<sup>110</sup> Dafür werden aus den vorhandenen Lebensstilen und Sinnelementen eigene lebbare Konstruktionen gebastelt. Bestimmte Waren, die der Identitäten-Markt anbietet, stehen dabei für einen bestimmten Lebensstil, das heißt sie erhalten einen Imagewert.<sup>111</sup> Im Zuge dessen entstehen ganze Lebensstilgemeinschaften bzw. Milieus, die ihre je eigene Lebensphilosophie durch ihren Habitus symbolisch zur Schau stellen.<sup>112</sup> Die auf dem Identitäten-Markt erhältlichen kulturellen Ressourcen sind zunehmend globalisiert, was dazu führt, dass Synkretismen zu einem Merkmal kultureller Identität werden. Synkretismus meint dabei nicht einfach eine Mischung oder Verschmelzung kultureller Inhalte, sondern setzt einen aktiven Prozess der Individuen voraus, die ein individuelles Patchwork aus verschiedenen Identitätsressourcen entwickeln, das ihren je eigenen Erfahrungen und Bedürfnissen angepasst ist.<sup>113</sup>

---

106 Keupp 1995, S. 95 ff.

107 Keupp 1999, S. 101 ff. Vgl. auch Krappmann 1973.

108 Ebd., S. 56–58.

109 Luckmann, Thomas: *Persönliche Identität und Lebenslauf*. In: Brose / Hildenbrand 1988, S. 73–88. Vgl. Platta 1998, Kaufmann, Franz-Xaver: Weltverlust und Lebenskunst. In: Brosziewski / Eberle / Maeder 2001, S. 43–55.

110 Luckmann 1980, S. 135–159; vgl. auch Luckmann, Thomas: *Persönliche Identität und Lebenslauf*. In: Brose / Hildenbrand 1988, S. 73–88.

111 Flaig / Meyer / Ueltzhöffer 1997, S. 20 f.

112 Ebd.; Vgl. Bourdieu, Pierre: *Die feinen Unterschiede: Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Übers. Von Bernd Schwibs und Achim Russer. 4. Aufl., Frankfurt/Main: Suhrkamp 1987. Schäfer wertet diese Entwicklung kritisch als Entstehung von Identitätsfabriken, die authentische Selbstentwürfe verhindern. Vgl. Schäfer, Arnold: *Identität im Widerspruch. Annäherungen an eine Anthropologie der Moderne*. Weinheim: Deutscher Studienverlag 1998, S. 35.

113 Winter / Thomas / Hepp 2003, S. 8 f.; 11.

Da, wie gerade herausgearbeitet wurde, die moderne Identität nicht mehr natürlich gegeben ist, sondern reflexiv hergestellt werden muss, spricht man in diesem Zusammenhang auch von der Entstehung eines expliziten Selbst.<sup>114</sup> Die Herausbildung eines solchen expliziten Selbst hängt mit der Entstehung so genannter Biographiegeneratoren zusammen. Dies sind Spezialinstitutionen, in denen das Individuum sich selbst als Ganzes thematisieren kann, z. B. bei der Beichte, der Psychoanalyse, in Tagebüchern, lyrischen Texten, Methoden der Sozialforschung, Autobiographien, der Gewissensforschung, bei Geständnissen vor Gericht usw.<sup>115</sup> Es hängt also vom Vorhandensein solcher Institutionen ab, die eine Rückbesinnung gestatten, ob Biographiekonstruktionen als selektive Vergewärtigung einer Lebensgeschichte entstehen. Denn Selbstreflexion und Selbstthematisierung sind kein natürlicher Instinkt, sondern beruhen auf institutionellen Veranlassungen.<sup>116</sup> Hier zeigt sich der enge Zusammenhang von Gesellschafts- und Identitätswandel: Die moderne Gesellschaft ist eine »Bekennnissgesellschaft«,<sup>117</sup> die moderne Identität ein reflexives Projekt in einer reflexiv gewordenen Gesellschaft.<sup>118</sup>

Der soeben beschriebene Identitätswandel kann nicht kulturkritisch als Verlust von Identität schlechthin beklagt, sondern muss als Veränderung ihrer Gestalt und ihres Typus verstanden werden. Auch wenn Subjekte sich in verschiedenen Situationen unterschiedlich wahrnehmen, zerfällt ihr Selbst nicht in diese unterschiedlichen Perspektiven, vielmehr entwickeln sie Strategien, anhand de-

---

114 Hahn unterscheidet das explizite Selbst von einer »natürlichen«, »impliziten Identität«. Diese ist ein universelles Phänomen und meint das im Sozialisationsprozess erworbene Habitusensemble, das ein bloßes Lebenslaufresultat ist (Hahn, Alois: *Identität und Biographie*. In: Wohlrab-Sahr, Monika [Hrsg.]: *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*. Frankfurt/Main, New York: Campus Verlag 1995, S. 127–152. Siehe auch: Hahn, Alois: *Biographie und Lebenslauf*. In: Brose / Hildenbrand 1988, S. 91–105; Hahn, Alois / Kapp, Volker [Hrsg.]: *Selbstthematization und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1987). Auch Luckmann betont, dass Identität als Voraussetzung zur Verhaltenssteuerung im Biogramm der Gattung festgelegt ist, dass aber die konkrete Entwicklung individueller Identität vom soziohistorischen Apriori abhängt (Luckmann 1980, S. 124 ff.). Vgl. zum Verhältnis von Organismus und Identität auch Berger / Luckmann 1980, S. 191–195.

115 Hahn / Willems 1999, S. 14 ff.

116 Hahn, Alois: *Biographie und Religion*. In: Soeffner, Hans-Georg: *Kultur und Alltag*, Göttingen: Verlag Otto Schwartz & Co 1988, S. 49–60.

117 Hahn, Alois: *Identität und Biographie*. In: Wohlrab-Sahr 1995, S. 127–152. Siehe auch: Hahn, Alois: *Biographie und Lebenslauf*. In: Brose / Hildenbrand 1988, S. 91–105.

118 Lohauß, Peter: *Moderne Identität und Gesellschaft. Theorien und Konzepte*. Opladen: Leske und Budrich 1995, S. 196 f.

rer sie sich eine den Teilidentitäten übergeordnete Identität erarbeiten.<sup>119</sup> Dabei wird der Einzelne zum kreativen, souveränen Produzenten.<sup>120</sup> Für die (alltägliche) Identitätsarbeit sind allerdings materielle und soziale Ressourcen vonnöten.<sup>121</sup> Daneben sind auch persönliche Fähigkeiten von Bedeutung: Möglichkeits-sinn, Selbstreflexion, Fähigkeiten zum Aushandeln, Sensibilität und Ambiguitätstoleranz, Frustrationstoleranz sowie Rollendistanz.<sup>122</sup>

### 3.1. Religiosität als regressive Reaktion auf die Herausforderungen der Identitätsarbeit?

Sind die nötigen materialen und sozialen Ressourcen zur Identitätsarbeit nicht gegeben, reagieren die Individuen, so Keupp, regressiv: entweder sie ziehen in sich in eine Art festes Identitätsgehäuse zurück, indem sie ihre Identität im Rückgriff auf Nationalismus, Rassismus und / oder Ethnozentrismus abstützen oder sie begeben sich auf die Suche nach dem »wahren Selbst« im Bereich von Esoterik und Psychokultur.

»Die regressiven gesellschaftlichen Hoffnungen versprechen ›Anerkennungsgarantien‹ und setzen auf die unverrückbaren Fundamente von ›nationaler Identität‹, ›Blut und Boden‹, aber auch auf ›esoterische Gewißheiten‹ oder ›die Reise zum wahren Selbst‹.«<sup>123</sup>

---

119 Behringer 1998, S. 217 ff.; siehe auch Straus, Florian / Höfer, Renate: *Entwicklungslinien alltäglicher Identitätsarbeit*. In: Keupp / Höfer 1997, S. 270–303.

120 Keupp, Heiner: *Auf der Suche nach der verlorenen Identität*. In: Keupp / Bilden 1989, S. 47–69.

121 Keupp 1999, S. 276 ff. Als Schranken einer gelingenden Identitätsarbeit bezeichnet Keupp die marktliberalistisch orientierte Politik, die zu einer Verstärkung sozialer Ungleichheit führt sowie fragwürdige gesellschaftliche Metaerzählungen von der allseits fitten konsumierenden Persönlichkeit oder einem nationalen Größenselbst.

122 Vgl. Krappmann, Lothar: *Soziologische Dimensionen der Identität*. 3. Aufl., Stuttgart: Ernst Klett Verlag 1973, bes. S. 56 f. Nur so sei es möglich, eine balancierte Identität zu entwickeln, die zwischen äußeren Erwartungen und eigenen Bedürfnissen, also zwischen persönlicher und sozialer Identität vermitteln kann. Orth-Peine, Hannelore: *Identitätsbildung im sozialgeschichtlichen Wandel*. Frankfurt/Main, New York: Campus-Verlag 1990, S. 13 ff.; Döbert / Habermas / Nunner-Winkler 1980, S. 9 ff.; zur Kritik dieses Identitätsmodells: Belgrad, Jürgen: *Identität als Spiel. Eine Kritik des Identitätskonzepts von Jürgen Habermas*. Opladen: Westdeutscher Verlag 1992, S. 105 ff.; Bilden, Helga: *Geschlechterverhältnis und Individualität im gesellschaftlichen Umbruch*. In: Keupp / Bilden 1989, S. 19–46.

123 Keupp / Höfer 1997, S. 14.

»Die widersprüchliche, segmentierte Alltagswelt lässt sich nicht in einen umfassenden Lebensentwurf integrieren, es sei denn um den Preis esoterischer Sektenbildung.«<sup>124</sup>

Keupp konstatiert, dass im Zuge der ambivalenten Freisetzungsprozesse ein expansiver Psychomarkt entstanden ist, der esoterische Heilslehren verbreitet, die mit der Verkündigung eines Aufbruchs in ein neues Zeitalter versprechen, das »allgemeine Unglück unseres Alltags« zu überwinden. Damit verbunden sei eine Kultur des Narzissmus, die gesellschaftlich funktionale Sozialcharaktere produziere:

»Angebote des Psychomarktes versprechen nicht nur Hilfe bei der Überwindung schmerzlicher Identitätskrisen, sondern bieten Chancen an, den Selbstbezug als Lebensform zu inszenieren und zu perfektionieren.«<sup>125</sup>

Der »homo psychologicus« richte seine Sinn- und Orientierungssuche fast ausschließlich auf sich selbst, weil er meint, dass seine Heimat innen liegt. Hier fühle er sich souverän und veranstalte in seiner Suche nach Authentizität einen »Tanz ums goldene Selbst«.<sup>126</sup> Dabei entstehe aufgrund der Verkündigung neuer Paradigmen und geschlossener Weltbilder ein neues Gehäuse von Hörigkeit.<sup>127</sup>

Auch Platta stellt fest, dass der Begriff Identität zu einer Mischung aus Glücks- und Gesundheitsvokabel geworden ist. So verfolge die Esoterikbewegung das Ziel, dass jeder seiner inneren Bestimmung folgt, um so seinen »Identitätskern« zu finden.<sup>128</sup> Dabei gehe es um Größe und Allmacht, die realiter fehlten. Solche Identitätsideen beruhen seines Erachtens auf inhumaner Selbstverdrängung. Außerdem hätten sie eine Entmündigungsfunktion, weil sie Selbstveränderung statt Gesellschaftsveränderung propagierten:

»Wo das gemeinschaftliche globale Projekt einer friedlichen Welt gescheitert oder unrealisierbar erscheint, wo Arbeitslosigkeit und Sozialabbau zunehmend mehr Menschen auch in ihrer eigenen Lebenswirklichkeit ängstigen und kein Experte eine Lösung weiß, bleibt nur noch eines übrig: man ändert sich selbst, nicht die Welt, zieht sich zurück statt auf andere zuzugehen, sucht nach Ersatz und reduziert Selbstverwirklichung zunehmend auf ein isoliertes narzisstisches Projekt. Insofern ist das gesamte

124 Keupp, Heiner: *Auf der Suche nach der verlorenen Identität*. In: Keupp / Bilden 1989, S. 63; siehe auch Keupp / Höfer 1997, S. 17.

125 Keupp, Heiner: *Psychokultur und New Age. Ein interpretativer Zugang jenseits von Denunziation*. In: Ders. 1988, S. 58.

126 Ebd., S. 60.

127 Ebd., 70.

128 Platta 1998, S. 9 f., 55 ff.

Thema ›Identität‹ Ersatz für das fallengelassene Thema, nämlich das Thema ›Realität‹. ›Realitätsideen‹ haben ausgedient, ›Identitätsideen‹ sind ›in‹.«<sup>129</sup>

Dabei handele es sich um umgekehrte Fluchtbewegungen, die das Rad der Moderne zurückdrehen sowie die gesellschaftliche Komplexität und Differenzierung reduzieren wollen.<sup>130</sup>

Entgegen dieser Einschätzungen stellt Helsper nach einer Untersuchung neo-religiöser Orientierungen von Jugendlichen fest, dass es sich bei religiös-okkulten Strömungen nicht per se um entmodernisierende, regressive Antworten auf die Modernisierungsparadoxien handelt. Vielmehr gibt es verschiedene Motive, sich neuen religiösen Bewegungen zuzuwenden, die nicht nur zu Regression, sondern auch zu Individuierung in und durch Religion sowie einer kritischen Auseinandersetzung mit der eigenen Sozialisation führen können.<sup>131</sup> Und Stenger erläutert, dass das New Age strukturell ausgesprochen modern sei, da die Innenweltforschung einen Umgang mit Individualisierungsdruck und der Notwendigkeit der Identitätsbildung ermögliche. So liefere New Age ein Instrumentarium individualisierender Identitätspolitik, weil es durch die höhere Bedeutung des Innenlebens zur Verbreitung von Reflexivität beitrage.<sup>132</sup> Außerdem produziere die dort vorgenommene Beseitigung des Zufalls<sup>133</sup> die Wahrnehmung von Eigenverantwortlichkeit. Und die Reinkarnationsidee enthalte einen angesichts des Individualisierungsdrucks brauchbaren Autonomiegehalt, der im Hinblick auf die reale Kontingenz dennoch eine Entwicklung von Vertrauen ermögliche.<sup>134</sup> Auch Bohn und Hahn gehen davon aus, dass die Komplexitätssteigerung eine religiöse Selbsterforschung zur Innenlenkung nahe legt.<sup>135</sup>

Um die Regressionsthese im weiteren Verlauf beleuchten zu können, sei jedoch zunächst ein Schritt zurück gemacht, denn vielleicht lassen sich esoterisch-spirituelle Religiositätsstile auch im Rahmen der Identitätstheorie Taylors deuten. Deshalb soll im Folgenden sein Ansatz kurz vorgestellt werden.

129 Ebd., S. 85 ff.

130 Ferchhoff 1993, S.49.

131 Helsper, Werner: *Das »postmoderne Selbst« – ein neuer Subjekt- und Jugendmythos? Reflexionen anhand religiöser jugendlicher Orientierungen*. In: Keupp / Höfer 1997, S. 174–206.

132 Stenger, Horst: *Die soziale Konstruktion okkultur Wirklichkeit. Eine Soziologie des »New Age«*. Opladen: Leske und Budrich 1993, S. 48 ff.

133 In der New-Age- und Esoterik-Bewegung ist die Idee, alles habe eine sinnhafte Bedeutung und beruhe auf Kausalität und Vorsehung, weit verbreitet.

134 Stenger 1993.

135 Bohn, Cornelia / Hahn, Alois: *Selbstbeschreibung und Selbstthematisierung: Facetten der Identität in der modernen Gesellschaft*. In: Hahn / Willems 1999, S. 33–61.

### 3.2. Widersprüche moderner Identität

Taylor geht davon aus, dass es zwei Quellen bzw. Versionen moderner (individueller wie kollektiver) Identität gibt. Obwohl beide vom Ideal der Autonomie ausgehen, bestehen Widersprüche innerhalb der modernen Identität, was zu individuellen wie kollektiven Identitätskrisen führen kann, weil beide Anteile nicht konsistent miteinander verknüpft werden können. Diese Widersprüche beruhen auf zwei unterschiedlichen Fassungen vom naturgemäßen Leben: autonome Individualität drückt sich einerseits in tätiger Aneignung der Welt durch Arbeit, Effektivität und Kontrolle und andererseits in emotionaler Selbstverwirklichung aus. Ersteres wird eher dem Beruf und der öffentlichen Sphäre, letzteres der Familie und dem Privatbereich zugeordnet. In dieser Aufteilung als einem historischen Kompromiss zeigt sich die Dialektik beider Vorstellungen. Die naturalistische Version enthält die Ideale von Autonomie, Rationalität, (Selbst-)Kontrolle, Utilitarismus und Desengagement, die romantisch-expressive vertritt die Ideale der Authentizität, des Einklangs mit der Welt, der Natur als Quelle des Guten, der kreativen Selbstverwirklichung als spiritueller Suche nach Überwindung des Desengagements sowie der Suche nach Einheit. Instrumentelle Vernunft erscheint hier als Versklavung, die blind macht für das, was man selbst »wirklich« braucht. Diese romantisch-expressive Seite sorgt aus diesem Grunde für stete Kritik am Modernisierungsprozess und insbesondere dem Kapitalismus. Sie ist eine Antwort auf die erste Version moderner Identität.

Religiöse Innenorientierung und einige esoterische Vorstellungen können im Rahmen dieser Theorie als Facette moderner Identität aufgefasst werden: Der moderne Mensch sucht nach Erfüllung im eigenen Innern. Autonomie heißt dann, gefühlsreich, authentisch und frei zu sein. Es geht darum, das »wahre« vom »falschen« Selbst zu unterscheiden, innere Blockaden zu überwinden, ehrlich zu sich zu selbst sein, sich selbst zu finden.<sup>136</sup>

---

136 Rosa 1998, S. 329 ff.; Lohauß 1995, S. 150 ff.; Taylor 1988, S. 235 ff.



## **4. Individuelle religiöse Orientierung als Ausdruck von Religion in der Moderne**

Die bereits skizzierten gesellschaftlichen Veränderungsprozesse haben nicht nur zu einer Veränderung der Identitätsstruktur geführt, sie haben auch Folgen für Religion und ihre individuelle wie kollektive Bedeutung.<sup>137</sup> Wie lässt sich die gegenwärtige religiöse Landschaft, die durch die bereits dargestellten gesellschaftlichen und soziokulturellen Veränderungsprozesse geprägt ist, beschreiben? Wie wirken sich die Modernisierungsprozesse sowie die veränderte Identitätsstruktur auf die Religiosität des Einzelnen aus? Nach einer Diskussion über Trends der Religionsentwicklung in der Moderne befasst sich Kapitel 4.2. mit der These einer »neuen Sozialform von Religion«, bei der davon ausgegangen wird, dass Religion zur Privatsache geworden ist, wodurch sich ihre Strukturen und Inhalte gewandelt haben. Im Abschnitt 4.3. folgt eine Einordnung der untersuchten Gruppe der »Weisen Frauen« in den Kontext der Gegenwartsreligiosität.

### **4.1. Säkularisierung oder Individualisierung? Trends der Religions-entwicklung in der Moderne**

Lange Zeit ging man davon aus, dass Religion im Zuge der Modernisierung, vornehmlich durch Differenzierungs- und Rationalisierungsprozesse nach und nach an Bedeutung verlieren und schließlich untergehen werde. Die These der Säkularisierung wurde an der Beobachtung festgemacht, dass durch die funktionale Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Teilsysteme weltliche Bereiche zunehmend vom Religiösen getrennt wurden und die Kirche dadurch mehr und mehr gesellschaftliche Macht und Einfluss verlor.<sup>138</sup> Die Sozialstruktur legiti- mierte sich im Zuge dessen nicht mehr über religiöse Deutungen, d. h. sie wurde

---

137 Da ich den Begriff »Religion« hier als ordnendes Prinzip benutze, spreche ich im Folgenden, wie in der Religionssoziologie üblich, von Religion im Singular. Dabei bin ich mir der Vielfalt religiöser Traditionen und Gemeinschaften bewusst und möchte diese Pluralität mitgedacht wissen.

138 Zur Begriffsdefinition siehe Luckmann, Thomas: *Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen*. Paderborn (u. a.): Schöningh 1980, S. 161 f.; Figl 2003, S. 507. Zu verschiedenen Facetten der Säkularisierungstheorie siehe: Woodhead, Linda / Heelas, Paul (Hrsg.): *Religion in modern times. An interpretive anthology*. Oxford: Blackwell Publishers 2000, S. 307 f.

säkularisiert.<sup>139</sup> Damit ging die einheitliche, für alle Gesellschaftsmitglieder verbindliche religiöse Weltdeutung verloren. Außerdem bewirkte die sich vollziehende Rationalisierung eine »Entzauberung der Welt«: Nicht mehr die göttliche Ordnung, sondern der Mensch als autonomes Subjekt, als »Homo Faber«, stand nun im Mittelpunkt des Selbst- und Weltverständnisses. Mit wissenschaftlichen Erkenntnissen wurden religiöse Dogmen und Weltdeutungen infrage gestellt, so dass Religion der Wissenschaft sowie der Moderne insgesamt als irrational entgegengestellt wurde. Dieser Mentalitätswandel ging mit zahlreichen Kirchengängen, einem stetigen Rückgang der Kirchenbesuche sowie einer vermehrt indifferenten oder gar ablehnenden Haltung gegenüber Glaubensvorstellungen und religiösen Normen einher.<sup>140</sup>

Seit den 60er Jahren traten jedoch zunehmend Zweifel und Proteste an der Säkularisierungstheorie im Sinne eines eindeutigen Rückgangs von Religionen bis hin zu ihrem Untergang auf.<sup>141</sup> Entkirchlichung könne nicht mit dem Schwinden von Religion gleichgesetzt, der Religionsbegriff nicht auf »Kirchlichkeit« verengt werden, zumal auf diese Weise die Definitionsmacht der Institution Kirche fortgeschrieben werde.<sup>142</sup> Luckmann bezeichnete die Säkularisierungstheorie sogar als einen modernen Mythos, der den Wandel des Religiösen mehr verdecke als erkennbar mache.<sup>143</sup> Hier kündigte sich ein Klimawandel in Sachen Religion an: Man begann, nach neuen religiösen Bewegungen, aber auch nach impliziter Religion zu fragen. Damit ging ein Methodenwandel hin zu qualitativen Ansätzen einher.<sup>144</sup> Durch den erweiterten Religionsbegriff geriet mehr in den Blick als nur abnehmende Kirchlichkeit: Man nahm eine zunehmende Differenz von institutionell bestimmter (christlicher) Religion und der häufig unbestimmten Religiosität des/der Einzelnen wahr. Die ältere Religionssoziologie wurde kritisiert,

---

139 Luckmann, Thomas: *Privatisierung und Individualisierung. Zur Sozialform der Religion in spät-industriellen Gesellschaften*. In: Gabriel, Karl (Hrsg.): *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1996, S. 17.

140 Gabriel 1996, S. 10.

141 Vgl. Hahn, Alois / Bergmann, Jörg / Luckmann, Thomas: *Die Kulturbedeutung in der Gegenwart der westlichen Gesellschaften*. In: Bergmann / Hahn / Luckmann: *Religion und Kultur*. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 33. Opladen: Westdeutsche Verlag 1993, S. 7 f.

142 Matthes, Joachim: *Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkungen zur zentristischen Organisation des religionssoziologischen Denkens*. In: Bergmann / Hahn / Luckmann 1993, S. 16 f.

143 Gabriel 1996, S. 9; Luckmann 1980, S. 171.

144 Vgl. dazu Kapitel 5.

da sie übersehen hatte, dass zwar ein beschleunigter Verfall institutionalisierter und formeller Religion zu konstatieren sei, sich daneben aber eine diffuse, heterogene, synkretistische religiöse Szene neuer religiöser Bewegungen entwickelt habe. Statt von Säkularisierung als einem zunehmenden Bedeutungsverlust von Religion müsse man aufgrund ihres Weiterbestehens von ihrer Individualisierung und Privatisierung ausgehen. Die Privatisierungs- und Individualisierungsthese besagt, dass Religion, wenn sie aus dem öffentlichen Leben herausgehalten wird, mehr und mehr zur Privatsache des Einzelnen wird, der sich nun für oder gegen sie entscheiden und ggf. auf die Inhalte und Formen zurückgreifen kann, die seinen Präferenzen und Bedürfnissen entsprechen.<sup>145</sup> Dementsprechend ist die gegenwärtige religiöse Landschaft durch eine große Vielfalt und Heterogenität gekennzeichnet. Doch wie lassen sich diese verschiedenen religiösen Phänomene deuten und theoretisch fassen? Die Konzepte von Säkularisierung und Individualisierung sind nach wie vor umstritten – für beide lassen sich Phänomene anführen, die die jeweilige Theorie zu bestätigen scheinen, d. h. es hängt von der Perspektive ab, ob die gegenwärtigen Entwicklungen als Säkularisierung oder Individualisierung interpretiert werden.<sup>146</sup>

So weist Pollack als Kritiker der Individualisierungs- und Verfechter der Säkularisierungsthese zu Recht darauf hin, dass institutionalisierte Sozialformen von Religion, insbesondere das Christentum nach wie vor eine außergewöhnlich starke Stellung auf dem religiösen Markt einnehmen und betont damit die Grenzen von Individualisierungsprozessen: Es bestünden Mobilisierungsbarrieren im Bereich von Religion – durch Alter, Bildungsstand, den jeweiligen sozialen Raum, die Herkunft sowie das Geschlecht.<sup>147</sup> Außerkirchliche Gegenbewegungen bleiben, so meint Pollack, marginal, da sie Minderheitenphänomene seien, die weni-

145 Vgl. u. a. Luckmann 1996, S. 24 f.; Dubach / Campiche 1993. Manche Religionssoziologen und Religionswissenschaftler sprechen mit Bezug auf die Individualisierungsthese nun sogar von der »Wiederkehr« oder »Renaissance« des Religiösen. Vgl. dazu u. a. Hilpert, Konrad (Hrsg.): *Wiederkehr des Religiösen? Metaphysische Sehnsucht, Christentum und Esoterik*. Trier: Paulinus 2001; Hoheisel, Karl: *Das Wiedererwachen von Religion in der Postmoderne und ihre Distanz zum Christentum. Religionswissenschaftliche Überlegungen*. In: Kochanek, Hermann (Hrsg.): *Religion und Glaube in der Postmoderne*. Nettetal: Steyler Verlag 1996, S. 11–37; Pollack, Regina (Hrsg.): *Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa*. Ostfildern: Schwabenverlag 2002. Und seit einiger Zeit werden Stimmen laut, die auf eine größere öffentliche Präsenz von Religionen hinweisen. Siehe u. a. die Tagung »Religionen im öffentlichen Raum«, 10.–12. 12. 2004.

146 Krüggeler, Michael: »Ein weites Feld...« *Religiöse Individualisierung als Forschungsthema*. In: Gabriel 1996, S. 215–235.

147 Siehe: Daiber, Karl-Fritz: *Religiöse Gruppenbildung als Reaktionsmuster gesellschaftlicher Individualisierungsprozesse*. In: Gabriel 1996, S. 86–100.

ger zur Alltagsbewältigung, sondern vielmehr auf Neugierde sowie auf der Suche nach Gemeinschaft basieren.<sup>148</sup> Pollack führt außerdem gegen die Individualisierungsthese ins Feld, dass der zunehmende Synkretismus und Eklektizismus kein Phänomen der Individualisierung sei, sondern eines der Halbdistanz und Indifferenz. Des Weiteren kritisiert Pollack Luckmann und Gabriel, die eine Unvereinbarkeit von Religion und Moderne bestreiten und die Moderne selbst für religionsproduktiv halten, die Religionsproduktivität aber an den Bruchstellen der Moderne ansetzen. So bleiben sie gemäß Pollacks Verständnis der Säkularisierungsthese verhaftet.<sup>149</sup>

Ich halte die von Pollack vertretene Säkularisierungstheorie mit Krüggeler für zu eindimensional. Individualisierung und Säkularisierung müssen nicht ohne weiteres als gegenläufige Prozesse verstanden werden.<sup>150</sup> Individualisierung ist ein strukturelles Merkmal moderner Gesellschaften, das sich meines Erachtens auch im Bereich des Religiösen vollzieht, aber gleichwohl Grenzen hat. Angesichts der Konkurrenz- und Marktsituation<sup>151</sup>, die im Zuge der Pluralisierungsprozesse entstanden ist und durch die die Sinn- und Wertsetzung auf die Ebene des individuellen Lebensvollzugs verlagert wurde, kommt es zu religiöser Individualisierung, die mit einer Varianz religiöser Erscheinungsformen und Inhalte korreliert. Religion ist im Zuge dessen keine Selbstverständlichkeit mehr, das Christentum verliert seine Monopolstellung. Religion wird in der Moderne folglich zu einer Sache individueller Orientierung. Sie wird zu einer Wahlmöglichkeit, zur Lifestyle-Option: Man kann sich für oder gegen sie entscheiden. Entsprechend existiert ein breites Spektrum an Religionen und Religiositätsstilen, da der Einzelne gemäß eigener Präferenzen und Bedürfnisse zwischen verschiedenen Weltdeutungssystemen wählen kann: neben der Anknüpfung an kirchlich-institutionalisierte Religion über die Entgrenzung des Kirchenbezugs zugunsten individuell-religiöser Autonomie bis hin zum Rückgriff auf nicht-christliche religiöse

148 Pollack, Detlef: *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*. Tübingen: Mohr Siebeck 2003, bes. S. 131–182.

149 Pollack, Detlef: *Individualisierung statt Säkularisierung?* In: Gabriel 1996, S. 57–85. Zur Kritik an Pollacks Ansatz siehe Kapitel 7.3.

150 Gabriel 1996, S. 12.

151 Luckmann 1996, S. 26; Zinser, Hartmut: *Der Markt der Religionen*. München: Fink 1997. Vgl. auch Bochinger 1995. Zum religiösen Pluralisierungsprozesses in gegenwärtigen westlichen Gesellschaften und dem damit einhergehenden Wandel der Religionsformen siehe: Bruce, Steve: *Religion in the modern World. From Cathedrals to Cults*. Oxford, New York: Oxford University Press 1996, S. 22 ff.; vgl. auch: Antes, Peter: *Fremd und doch vertraut. Eindrücke religiöser Vielfalt in und um Hannover oder: Religiöser Pluralismus in Deutschland*. In: Franke 2005, S. 183 f.; Könnemann 2002., S. 33 ff.

Praktiken lassen sich gegenwärtig in Deutschland vielfältige Varianten von religiöser Zugehörigkeit, religiösen Praktiken und Glaubensvorstellungen finden. Es existieren sowohl fundamentalistisch-exklusive als auch persönliche, synkretistische Religiositätsstile.<sup>152</sup> Pollack trägt dieser Komplexität und Vielgestaltigkeit des religiösen Feldes sowie der Eigenperspektive der Akteure keine Rechnung.<sup>153</sup>

Im Folgenden soll nun das Augenmerk auf die neuen religiösen Bewegungen und die für sie charakteristischen individualisierten Religiositätsstile gelegt werden, zumal auch die hier untersuchte Gruppe der »Weisen Frauen« diesem Kontext zuzuordnen ist.<sup>154</sup>

#### **4.2. Kennzeichen und Charakteristika der »neuen religiösen Bewegungen«: Eine neue Sozialform von Religion**

Bevor der Frage nach Kennzeichen und Charakteristika neuer religiöser Bewegungen nachgegangen wird, sei angemerkt, dass zwar eine Einheit der neuen religiösen Szenerie etwa durch Verlage und Vermittler suggeriert wird, man aber bei genauerer Betrachtung feststellt, dass sie immer uneinheitlich war und sich in verschiedene, relativ unabhängige Ströme auflöst. Es handelt sich also nicht um eine soziologisch definierbare Bewegung oder Weltanschauung, sondern um einen Typus abendländischer Religiosität, der in einer gewissen historischen Kontinuität steht<sup>155</sup> und für die gegenwärtige Religiosität im Ganzen charakteristisch ist,<sup>156</sup> aber eine besondere Ausprägung bei denen hat, die sich keiner Tradi-

---

152 Vgl. zur Systematisierung des gegenwärtigen religiösen Feldes u. a.: Berger, Peter L.: *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*. Freiburg, Basel, Wien: Herder 1992, bes. S. 9–77; Woodhead / Heelas 2000; Franke, Edith: *Spirituelle Frauenkultur im Umfeld christlicher Kirchen in Deutschland*. In: Barth, Hans-Martin / Elsas, Christoph (Hrsg.): *Religiöse Minderheiten. Potentiale für Konflikt und Frieden*. IV. Internationales Rudolf-Otto-Symposium, Marburg. Schenefeld: EB-Verlag 2004, 94–102.

153 Krüggeler, Michael: »Ein weites Feld...« *Religiöse Individualisierung als Forschungsthema*. In: Gabriel 1996, S. 215–235.

154 Zur Begriffsdefinition siehe Krech 1999, S. 56 ff.; Flasche, Rainer: *Neue Religionen*. In: Antes, Peter (Hrsg.): *Die Religionen der Gegenwart. Geschichte und Glauben*, München: Verlag C. H. Beck 1996, S. 280–298.

155 Bochsinger 1995, S. 103 f., 137; Barker, Eileen: *Neue religiöse Bewegungen. Religiöser Pluralismus in der westlichen Welt*. In: Bergmann / Hahn / Luckmann 1993, S. 231–248. So werden z. B. bestimmte Themenkomplexe moderner Religion fortgeführt (Bochsinger 1995, S. 399 ff.).

156 Bochsinger 1995, S. 36 f., 184. Deshalb spricht Bochsinger auch von der »neuen religiösen Szenerie.« Er will damit eine scharfe Trennung von etablierten und nicht-etablierten Formen von Religion und Religiosität vermeiden, weil es sich bei diesen Trends um eine gesell-

tion zugehörig fühlen und vor allem christlicher Religion kritisch gegenüberstehen.<sup>157</sup> Krech unterscheidet zur Betrachtung der Charakteristika »moderner Religion« zwei Dimensionen: die Sozialdimension, bei der Religion zur Privatsache und so implizit / unsichtbar wird, sowie die Sachdimension, auf der sich eine inhaltliche Veränderung weg von Dogmen, Kosmologien und Ethiken hin zum einzelnen, zu seinen Erfahrungen und Bedürfnissen vollzieht.<sup>158</sup>

Die veränderte Sozialdimension hat Luckmann in der These einer neuen Sozialform von Religion zusammengefasst. Diese nimmt Bezug auf die Beobachtung, dass die neuen religiösen Bewegungen nicht mehr die üblichen Merkmale von Religion erfüllen: es existieren weder ein Schriftkanon noch fest gefügte soziale Strukturen und Institutionen und die Lehren und Rituale sind, wenn überhaupt in beschreibbarer Form vorhanden, von keiner übergeordneten Instanz sanktioniert.<sup>159</sup> Solche Gruppen sind stattdessen relativ schwach organisiert, institutionalisiert und strukturiert; eine religiöse Vergemeinschaftung besteht meist auf privater Ebene und / oder in Form loser Netzwerke. Diese sind diffus, informell und bestehen aus »participants in seminars, audiences for lectures, patients for therapists, clients for wonder works, and mediators for the solution of personal problems«.<sup>160</sup> Aufgrund dessen spricht man auch von einer unsichtbaren, privatisierten Religiosität.<sup>161</sup> Individualisierung geht also nicht nur mit Enttraditionalisierung, sondern auch mit einer Entinstitutionalisierung von Reli-

---

schaftliche Gesamtentwicklung handelt. Vgl. auch Kranenburg, Reender: *New Age: The Religion of the Future?* In: Towler, Robert (Hrsg.): *New Religions and the New Europe*, Aarhus: Aarhus University Press 1995, S. 125–145.

- 157 Bochinger 1995, S. 33 ff.; Barker, Eileen: *Neue religiöse Bewegungen. Religiöser Pluralismus in der westlichen Welt*. In: Bergmann / Hahn / Luckmann 1993, S. 231–248; Knoblauch, Hubert: »Neues Paradigma« oder »neues Zeitalter«? Fritjof Capras moralisches Unternehmen und die New-Age-Bewegung. In: Bergmann / Hahn / Luckmann 1993, S. 249–270. Heelas geht allerdings davon aus, dass die Heterogenität von Ideen und Methoden durch die Selbstspiritualität zusammengeführt wird (Heelas, Paul: *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell Publishers 1996, S. 2 ff.).
- 158 Krech 1999, S. 66 ff.; vgl. auch Luckmann 1996, S. 27.
- 159 Bochinger 1995, S. 23.
- 160 Wilson, Brian: *Old Sects and New Religions in Europe*. In: Towler 1995, S. 11–31. Bochinger geht davon aus, dass vor allem diese neue Art der Vermittlung religiöser Inhalte über die Techniken der modernen Informationsgesellschaft sowie die daraus resultierende Präsenz in der Öffentlichkeit das eigentlich Neue an den neuen religiösen Bewegungen ist (Bochinger 1995, S. 26 f.). Barker hält daneben auch für neu, dass NRB's im Zuge der Globalisierung erstmals auch Wurzeln in nicht-christlichen Traditionen haben.
- 161 Knoblauch, Hubert: *Ekstatische Kultur. Zur Kulturbedeutung der unsichtbaren Religion*. In: Brosziewski / Eberle / Maeder 2001, S. 153 ff.

gion einher. »Believing without belonging« ist der Trend.<sup>162</sup> Außerdem vollzieht sich eine Demokratisierung religiöser Strukturen: Religiöse Dogmen und Autoritäten werden (häufig) abgelehnt. Diese Veränderungen hat Luckmann als Entstehung einer »neuen Sozialform von Religion« gedeutet.

»Die tiefgreifenden Veränderungen im Verhältnis von Weltdeutung, Sozialstruktur und Person, die zwischen archaischer Gesellschaft und den Hochkulturen stattfanden, haben zu einer damals neuartigen Form der Religion, nämlich der institutionell spezialisierten Religion geführt. In unserer Epoche könnten die mindestens ebenso tiefgreifenden strukturellen Verschiebungen im Verhältnis von Religion, Sozialstruktur und Person ebenso zu einer neuen sozialen Form von Religion führen.«<sup>163</sup>

Mit der Veränderung ihrer Struktur gehen auch inhaltliche Veränderungen von Religion einher. Auf der Sachdimension kommt es zu einer neuen Bedeutung des Selbst, sowohl strukturell als auch inhaltlich. So ist die neue religiöse Szenerie mit ihren esoterisch-spirituellen Religiositätsstilen durch eine »Beliebigkeit der Formen, ein Schillern zwischen Kommerz und persönlicher Hingabe, zwischen modischem Accessoires und existentieller Erfahrung«<sup>164</sup> gekennzeichnet, weil der Einzelne vor dem Hintergrund seiner Erfahrungen und Präferenzen die Religionen und religiösen Elemente wählen kann, die für ihn stimmig sind.<sup>165</sup> Dabei herrschen Erlebnisorientierung<sup>166</sup> und Pragmatismus vor: »Wahr ist das, was (für mich) funktioniert.«<sup>167</sup> Die Weltanschauung besteht meist aus synkretistisch

162 Gebhardt, Winfried: *Jugendkultur und Religion. Auf dem Weg zur religiösen Selbstermächtigung*. In: Pöhlmann, Matthias: Die Rückkehr der Zauberer – Neuheidentum, Magie und Okkultismus. In: Bischöfliches Seelsorgamt Augsburg, Referat für Weltanschauungsfragen 3/2003: Neue Heiden auf dem Vormarsch in Religion und Gesellschaft? Augsburg, S. 7–19.

163 Luckmann 1996, S. 186. Siehe auch: Luckmann, Thomas: *Die »massenkulturelle« Sozialform von Religion*. In: Soeffner 1988, S. 37–48; Vgl. Luckmann, Thomas: *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991.

164 Bochinger 1995, S. 103 f.

165 Trotz des breiten Angebots an Wahlmöglichkeiten muss festgehalten werden, dass die Kehrseite der Individualisierung Standardisierungsprozesse sind. Siehe: Knoblauch, Hubert: *Eks-tatische Kultur. Zur Kulturbedeutung der unsichtbaren Religion*. In: Brosziewski / Eberle / Maeder 2001, S. 164; Hitzler / Honer: *Bastelexistenz*. In: Beck / Beck-Gernsheim 1994, S. 307–315).

166 Ebd., S. 160 ff.; siehe dazu auch Schulze 1992.

167 So betont auch Hilpert, dass der Schwerpunkt des Interesses nicht die Lehre, sondern das Potential für Lebenshilfe sei (Hilpert 2001). Und Wilson deutet die hedonistische Orientierung als Effekt der Säkularisierung (Wilson, Brian: *Old Sects and New Religions in Europe*. In: Towler 1995, S. 11–31). Gebhardt spricht in diesem Zusammenhang von einem Trend der Methodisierung und Technisierung (Gebhardt, Winfried: *Jugendkultur und Religion. Auf dem Weg zur religiösen Selbstermächtigung*. In: Pöhlmann 2003, S. 7–19). Diese selbst bestimmte

zusammengestellten religiösen Elementen, die zu komplexen, bunten und in sich widersprüchlichen Weltanschauungen verbunden werden.<sup>168</sup> Angesichts der Differenzierung von Religion in verschiedene Denominationen ist eine Art Gegenbewegung der Dedifferenzierung entstanden: Man sucht nach dem Gemeinsamen, Verbindenden, nach derselben Wahrheit hinter den verschiedenen Religionen.<sup>169</sup> Diese Universalisierungstendenz scheint dem Bedürfnis zu entspringen, die disparaten, widersprüchlichen Deute- und Sinnhorizonte zu einer einheitlichen Weltsicht zusammenzufügen.

Inhaltlich überschneidet sich Religion immer häufiger mit Therapie, besteht doch ein neuer Vergewisserungsbedarf angesichts geschwundener Sinnhorizonte.<sup>170</sup> Die zunehmende Relevanz des Subjekts und seiner Erfahrungen führt zu einer Subjektivierung von Religion, die mit Vorstellungen der inneren Fortentwicklung des menschlichen Selbst oder mit der Idee der eigenen Göttlichkeit einhergehen.<sup>171</sup> Der einzelne wird dadurch mehr und mehr zum Gegenstand der Religiosität und das Selbst wird zum zentralen Gegenstand religiöser Sinnbildung. Dies lässt sich an der zunehmenden Selbstthematisierung im religiösen Feld beobachten.<sup>172</sup> Vorstellungen von Heil und Heilung beziehen sich immer häufiger auf das Diesseits und kulminieren in solchen Zielen wie Selbstverwirklichung, Selbsterfahrung, Selbsterkenntnis und Autonomie, die in Verbindung mit hedonistischen Zielen stehen. Dieser Sachverhalt wird auch als »Sakralisierung des Selbst« bezeichnet.<sup>173</sup> Mit den soeben beschriebenen Veränderungen von Religion geht auch die Entwicklung neuer Formen religiöser Identitätsbildung einher, die noch nicht ausreichend empirisch erforscht sind.<sup>174</sup> Dem soll im Rahmen dieser Arbeit genauer nachgegangen werden. Doch zunächst soll die Gruppe

---

Religiositätsform wird auch als Fleckerlteppich-, Patchwork- oder vagabundierende Religiosität bezeichnet. Vgl. Berger, Peter L.: *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*. Freiburg, Basel, Wien: Herder 1992, bes. S. 9–77.

168 Polak 2002, S. 26 ff.

169 Heelas, Paul: Introduction: *On Differentiation and Dedifferentiation*. In: Heelas, Paul (Hrsg.): *Religion, Modernity and Postmodernity*. Oxford, UK (u. a.): Blackwell Publishers 1998, S. 2–6.

170 Nüchtern, Michael: »Wie hast du's mit der Religion?« *Wandlungen in der religiösen Landschaft*. EZW-Texte Nr. 143. Berlin 1998, S. 3–17.

171 Knoblauch, Hubert: *Die Sichtbarkeit der unsichtbaren Religion. Subjektivierung, Märkte und die religiöse Kommunikation*. In: ZFR 1997, S. 179–202; Knoblauch, Hubert: *Ekstatische Kultur. Zur Kulturbedeutung der unsichtbaren Religion*. In: Brosziewski / Eberle / Maeder 2001, S. 153 ff.

172 Hartmann, Klaus: *Religiöse Selbstthematisierung, berufliche Identität und Individualität in Managerbiographien*. In: Gabriel 1996, S. 133 ff.

173 Krüggeler 1996, S. 225.

174 Polak 2002, 26 ff.



der »Weisen Frauen« in den Kontext der gegenwärtigen religiösen Landschaft eingeordnet werden.

#### **4.3. Die »Weisen Frauen« als Facette religiöser Gegenwartskultur in Deutschland im Kontext des Neuheidentums**

Nach einer längeren Phase teilnehmender Beobachtung kristallisierten sich Themen, Vorstellungen, Strukturen und Ziele heraus, die innerhalb der religiösen Praxis der Gruppe dominant waren und eine genauere Einordnung der »Weisen Frauen« innerhalb der heterogenen, uneinheitlichen neureligiösen Szenerie ermöglichten. Dies geschieht jedoch mit dem ausdrücklichen Vorbehalt, dass die Gruppe selbst sich keiner religiösen Tradition zuordnet.

Bereits mit ihrer Selbstbezeichnung lassen sich die »Weisen Frauen« der Tradition von Neuheidentum und feministischer Spiritualität zuordnen. In diesem Kontext werden die Hexen des Mittelalters als »weise Frauen«, die eine westlich-schamanische, vorchristliche Tradition pflegten, verstanden.<sup>175</sup>

»From earliest times, women have been witches, *wicce*, »wise ones« – priestesses, diviners, midwives, poets, healers, and singers of songs of power. Woman-centered culture, based on the worship of the Great Goddess, underlies the beginnings of civilisation. [...] But the craft remains, in spite of all efforts to stamp it out, as a living tradition of Goddess-centered worship that traces its roots back to the time before the triumph of patriarchy.«<sup>176</sup>

Feministische Spiritualität ist eine »mehr oder weniger eng vernetzte Bewegung feministisch orientierter Frauen und Gruppierungen, die sich in spezifischer Weise von traditionellen Religionen und religiösen Institutionen abgrenzt und unter Bezugnahme auf unterschiedliche religiöse Traditionen neue Formen und Inhalte religiöser Praxis entwickelt werden.«<sup>177</sup>

---

175 Golowin, Sergius: *Die weisen Frauen. Die Hexen und ihr Heilwissen*. München: Goldmann-Verl. 1982.

176 Starhawk: *Witchcraft and Women's Culture*. In: Christ, Carol P. / Plaskow, Judith (Hrsg.): *Womanspirit Rising. A feminist reader in religion*. San Francisco: HarperSanFrancisco 1979, S. 260 f.

177 Franke, Edith: *Feministische Spiritualität*. In: Klöcker / Tworuschka: *Handbuch der Religionen* 1997, Kapitel IX.-6, S. 1; siehe auch Kokott, Jeanette / Schmelz, Bernd (Hrsg.): *Hexen. Das Hexenarchiv im Museum für Völkerkunde Hamburg*. Hamburg: Museum für Völkerkunde 2003, S. 56 ff. Feministisch-spirituelle Gruppen unterscheiden sich in ihrem Frauenbild radikal von neogermanischen Gruppen. Vgl. von Schnurbein, Stefanie: *Walküren des Neuen Zeitalters. Zum Frauenbild neogermanisch-heidnischer Gruppen der Gegenwart*. In: Pahnke,

Viele Frauen empfinden die im Christentum propagierten traditionellen Rollenmuster angesichts der gesellschaftlichen Veränderungen als hemmend und einengend, und es wird häufig das Fehlen weiblicher Traditionen und Vorbilder, besonders solcher, die Frauen als mächtig, aggressiv, durchsetzungsfähig usw. darstellen, beklagt.<sup>178</sup> Neben einem Zweig feministischer Theologie, der die christliche Tradition aus feministischer Perspektive rekonstruiert, existieren deshalb auch Richtungen feministischer Spiritualität, die auf außerchristliche Göttinnenvorstellungen zurückgreifen, um Weiblichkeitsbilder zu schaffen, die es Frauen ermöglichen sollen, nach eigenen Bedürfnissen und Interessen zu leben und nicht gemäß patriarchaler Vorstellungen zu »funktionieren«.<sup>179</sup> Solche Frauengruppen, denen auch die »Weisen Frauen« zuzuordnen sind, sind ihrem eigenen Anspruch nach nicht-institutionalisiert, nicht-hierarchisch, nicht-dogmatisch und kennen keine dezidierten Mitgliedschaften. Sie sind mit der Frauenbewegung verknüpft und halten ihre spirituelle wie politische Orientierung für untrennbar miteinander verbunden.<sup>180</sup> Da das Feld feministischer Spiritualität aus vielen freien, privaten Frauengruppen ohne Absolutheits- und Allgemeinheitsanspruch besteht, existieren innerhalb dieser Strömung weitere Spezifizierungen mit unterschiedlichen Praktiken – ganz gemäß individueller und grup-

---

Donate (Hrsg.): *Blickwechsel. Frauen in Religion und Wissenschaft*. Marburg: diagonal-Verlag 1993, S. 143–173; Lanwerd, Susanne: *Zur Bedeutung von »Feministischer Spiritualität« in der Literatur des New Age*. In: Antes / Pahnke 1989, S. 269–277. Zur Geschichte der Göttin-Bewegung siehe Husain, Shahrukh: *Die Göttin: das Matriarchat, magische Kräfte, Ekstase und Heilung*. Aus dem Englischen von Martina Bauer. München: Knaur 1998, S. 149–158.

178 Siehe Christ, Carol P.: *Why Women need the Goddess: Phenomenological, Psychological, and Political Reflections*. In: Christ / Plaskow 1979, S. 284, Sjö, Monica / Mor, Barbara: *Wiederkehr der Göttin. Die Religion der großen kosmischen Mutter und ihre Vertreibung durch den Vatergott*. Braunschweig: Labyrinth Verlag 1985, S. 5; Hämmerling, Elisabeth: *Mondgöttin Inanna. Ein weiblicher Weg zur Ganzheit. Neu mit Tanz, Meditation und Imagination*. Zürich: Kreuz Verlag 1990, S. 12.

179 Zur Bedeutung von Göttinnen vgl. u. a. auch: Herrmann-Pfandt, Adelheid: *Die »Furchtbare Mutter«*. Zur feministischen Relevanz eines ungeliebten Phänomens. In: Pahnke 1993, S. 209–224, sowie im gleichen Band: Heller, Birgit: *Verheiratet mit einem Gott. Zum Geschlechterverhältnis im Hinduismus am Beispiel von Lakshmi und Bishnupriyā, den Ehefrauen eines Mystikers*, S. 225–250. Siehe außerdem Aufsätze/Bücher von Pahnke und Franke.

180 Greenwood, Susan: *Feminist Witchcraft. A Transformatory Politics*. In: Griffin, Wendy (Hrsg.): *Daughters of the Goddess. Studies of Healing, Identity, and Empowerment*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press 2000, S. 136. Vgl. auch Schröder, Ingo W.: *Macht und Magie der weisen Frauen. Die Konstruktion und Bedeutung weiblicher Spiritualität in der neuen Hexenbewegung*. In: Krasberg, Ulrike (Hrsg.): *Religion und weibliche Identität. Interdisziplinäre Perspektiven auf Wirklichkeiten*. Marburg: Curupira 1999, S. 247–266.

penspezifischer Neigungen.<sup>181</sup> Allen gemeinsam ist die Orientierung an der großen (dreifachen) Göttin, sowie an der Natur, den Jahreszeiten, den Elementen und Mondzyklen.<sup>182</sup> Ziele sind neben oben genannten politischen Anliegen die Erlangung von Heilung und Gesundheit. Die Frauen suchen häufig auch eine psychische Stütze in einer Gruppe von Gleichgesinnten und die Möglichkeit zur kritischen Reflexion des eigenen Lebensweges.<sup>183</sup> Die Verbreitung solcher Gruppen findet über zahlreiche populär- und fachwissenschaftliche Literatur, die Anleitungen zur Umsetzung einer feministischen Spiritualität in den Alltag enthält, sowie über einen Markt an Tonträgern, Schmuck, Kunstgewerbe und Utensilien statt.<sup>184</sup>

Feministische Spiritualität ist eng mit dem Neuheidentum verknüpft. Häufig überlappen sich beide religiösen Strömungen.<sup>185</sup> Mit den Begriffen Neuheidentum oder Neopaganismus sind religiöse und spirituelle Bewegungen gemeint, die in ihrer religiösen Praxis auf verschiedene vorchristliche Traditionen Europas und / oder auf indigene religiöse Traditionen zurückgreifen.<sup>186</sup> Eine Basis ihrer Religiosität sind außerdem die Lehren der westlichen esoterischen Tradition.<sup>187</sup>

Das Neuheidentum ist eine Facette des breiten Spektrums alternativer Religiositätsstile und etwa seit den 1970ern<sup>188</sup> in Europa, vorwiegend in Großbritan-

181 Vgl. Pahnke, Donata: *Gibt es eine Hexenreligion? Das Phänomen Hexe und die deutsche Hexen- und Heidenszene*. In: Köpke / Schmelz 2004, S. 213–227; Eller, Cynthia: *The Roots of Feminist Spirituality*. In: Griffin 2000, S. 31 f.

182 Vgl. auch Wiebus, Hans-Otto: *Lexikon Jugendkulte. Esoterik – New Age – Satanismus*. Hamburg: Carlsen 1995, S. 85 ff., Stichwort Neue Hexen.

183 Vielfach sind die Gruppen besonders von der Psychologie C. G. Jungs inspiriert. Dabei verschwimmt die Grenze zwischen Therapie und Religion häufig. Siehe Franke, Edith: *Inannas Abstieg in die Unterwelt als »Reise in das weibliche Unbewußte.«* In: Pahnke 1993, S. 190–208; Pearson, Joanne (Hrsg.): *Belief beyond Boundaries: Wicca, Celtic Spirituality and the New Age*. Aldershot, Hants, England: Ashgate 2002, S. 213 ff.; So stellt von Stuckrad neben dem romanisierenden Naturbegriff auch den sakralisierenden Seelenbegriff, der zu einer Sakralisierung des Selbst führen kann, heraus (Von Stuckrad, Kocku: *Schamanismus und Esoterik. Kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungen*. Leuven: Peeters 2003, S. 233 ff.). Zu einer knappen Darstellung der Psychologie C. G. Jungs: Jacobi, Jolande: *Die Psychologie von C. G. Jung*. Frankfurt/Main: Fischer 1980.

184 Franke, Edith: *Feministische Spiritualität*. In: Klöcker / Tworuschka 1997.

185 Eller, Cynthia: *The Roots of Feminist Spirituality*. In: Griffin 2000, S. 25, 31.

186 Clifton, Chas S. / Harvey, Graham (Hrsg.): *The Paganism Reader*. New York, London: Routledge 2004, S. 1.

187 Ebd., S. 4.

188 Über den Beginn der Entstehung neuheidnischer Gruppen bestehen unterschiedliche Einschätzungen. Siehe dazu Kappel / Kurre: *Neue Heiden: Hitler – Hopi – heile Welt*. In: LiLiT 1993, S. 22–26; McIntosh, Christopher: *Die Entstehung und Perspektive des Neuheidentums*.

nien und den deutschsprachigen Ländern verbreitet. Viele Anhänger gibt es auch in den USA. Neuheiden wollen vorchristliche Glaubensinhalte nachleben und verstehen sich selbst als Erben vor- und nicht-christlicher Spiritualität. Dennoch muss von einer historischen Differenz ausgegangen werden.<sup>189</sup>

Trotz einer Vielzahl an neuheidnischen Varianten gibt es einige gemeinsame Merkmale:

1. Neuheiden gehen von einer Zivilisationskrise aus, die aus einem gebrochenen Verhältnis von Mensch und Natur resultiert. Häufig wird diese Entwicklung dem Christentum mit seinem Schöpfungsauftrag »Macht Euch die Erde untertan« sowie dem linearen, dualistischen Denken angelastet.<sup>190</sup> Meist besteht eine kulturpessimistische Grundhaltung.
2. Im Neuheidentum finden sich sowohl rechte als auch linke politische Orientierungen. Bei beiden Strömungen spielt Ökologie eine bedeutende Rolle. (Das rechte Spektrum ist germanisch-national, die Gegenbewegung, die mit Feminismus, Linken Gruppen und der Öko-Bewegung verknüpft ist, ist durch Psychologisierung und Individualisierung religiöser Inhalte sowie durch eine synkretistische Orientierung gekennzeichnet.<sup>191</sup> Letztere erfreut sich großer Beliebtheit im Bereich von Esoterik, New Age und Spiritualität.)<sup>192</sup>
3. Neuheiden glauben an personifizierte Naturkräfte. Das heißt das Neuheidentum ist polytheistisch und naturorientiert. Die Naturverehrung zeigt sich in einem pantheistischen Weltbild und der Bevorzugung ganzheitlicher Medizin. Oft werden weibliche Gottheiten betont.
4. Außerdem feiern Neuheiden Rituale und Feste an Kraftplätzen. Dies ist häufig mit einem Glauben an Magie verbunden.

---

In: Köpke / Schmelz 2004, S. 230–236; Kokott / Schmelz 2003, S. 59 ff.; Pearson 2002, S. 32 ff.

189 Vgl. Wolf 1997, S. 74–89; Vitebsky, Piers: *Schamanismus. Reisen der Seele, magische Kräfte, Ekstase und Heilung*. Köln: Taschen 2001, S. 150 ff.; Zinser, Hartmut: *Schamanismus im »New Age«*. Zur Wiederkehr schamanistischer Praktiken und Seancen in Europa. In: Pilger, Matthias / Rink, Steffen (Hrsg.): *Zwischen den Zeiten. Das New Age in der Diskussion*. Marburg: Diagonal Verlag 1989, S. 63–71; Wallis, Robert J.: *Shamans / Neo-Shamans. Ecstasy, alternative archaeologies and contemporary Pagans*. London, New York: Routledge 2003, S. 1–74.

190 Siehe auch Harvey, Graham: *Ritual Abuse. Accusations and Incitement to Religious Hatred: Pagans and Christians in Court*. In: Towler 1995, S. 146–158.

191 Weißmann, Karlheinz: *Druiden, Goden, Weise Frauen: zurück zu Europas alten Göttern*. Freiburg i.Br. u. a.: Herder 1991, S. 74 ff.

192 So widmete die Zeitschrift »Connection« dem Thema ein Sonderheft mit dem Titel Comeback der Schamanen. Siehe: Rosenbohm, Alexandra: *Das Comeback der Schamanen*. In: Connection Special: Comeback der Schamanen. Die Reise der Seele. III/00, Nr. 48, S. 13.

5. Kappel / Kurre halten des Weiteren eine apokalyptisch- eschatologische Grundhaltung, die in Vorstellungen einer gegenwärtigen Krisensituation und Zeitenwende zum Ausdruck kommt, für ein gemeinsames Charakteristikum der Neuheiden.<sup>193</sup>

Das Neuheidentum kann in vier Hauptrichtungen unterteilt werden: Die *neuen Kelten* sind vorwiegend in Frankreich und Großbritannien verbreitet. *Neue Germanen* gibt es vor allem in Deutschland, Skandinavien und den USA. Hier sind rechte politische Orientierungen besonders verbreitet. Außerdem gibt es *neue Hexen*, die eine magische Spiritualität ausleben und von der Immanenz des Göttlichen ausgehen. Die *neuen Schamanen* beziehen sich auf indianische Lebensweisen und Formen von Spiritualität. In ihrer zivilisationskritischen Naturmystik wird »Mutter Erde« als Göttin verehrt. Besonders bei den neuen Hexen und den schamanischen Gruppen, die überwiegend dem linken Spektrum des Neuheidentums zugerechnet werden können, bestehen zahlreiche Überschneidungen.<sup>194</sup> Diesen Synkretismus führt Pahnke auf gewachsene Bezüge zurück.<sup>195</sup> Eine Mischung aus schamanischen und feministisch-spirituellen, hexischen Elementen findet sich auch bei den »Weisen Frauen«.

Über die zahlenmäßige Stärke neuheidnischer Gruppen existieren sehr unterschiedliche Einschätzungen, zumal eine genaue Erfassung der Mitglieder aufgrund der geringen Institutionalisierung sehr schwierig ist. Schmid geht von einer zahlenmäßig bislang bescheidenen Stärke aus, betont aber, dass neuheidnische Spiritualität zunehmend Eingang in die Populärkultur und die Esoterikszene findet.<sup>196</sup> Weißmann, der die soziale, ideologische und politische Uneinheitlichkeit des Neuheidentums betont, geht von einer Anhängerzahl zwischen

193 Kappel / Kurre: *Neue Heiden: Hitler – Hopi – heile Welt*. In: LiLiT 1993, S. 22–26; vgl. auch Pahnke, Donat: *Mondlicht auf dem Buch der Schatten. Die Hagazussa als Leitfigur des Persönlichkeitswachstums*. In: Köpke, Wulf (Hrsg.): *Hexenwelten*. Hamburgisches Museum für Völkerkunde. Bonn: Holos 2001, S. 165–187.

194 Fisher, Mary Pat: *Religions today: an introduction*. London: Routledge 2002, S. 269–299; Pöhlmann 2003.

195 Pahnke, Donat: *Priesterinnen und Priester in neuen religiösen Bewegungen*. In: Lukatis / Sommer / Wolf (Hrsg.): *Religion und Geschlechterverhältnis*. Opladen: Leske und Budrich 2000, S. 225–239. Siehe auch: von Stuckrad 2003, S. 7 ff.; Utsch, Michael: *Neoschamanismus*. In: Klöcker / Tworuschka 1997, Kapitel XII – 3, S. 1–11; Wolf 1997, S. 89–117.

196 Siehe: <http://www.relinfo.ch/neuheidentum/info.html>, einführender Artikel von Georg Schmid 2002, gesichtet am 05.11.04. Vgl. auch Wiebus 1995, S. 138 ff.; Schmelz, Bernd: *Neue Hexen im Museum. Forschung, Präsentation und Vermittlung*. In: Köpke 2001, S. 154 f., S. 740–742 sowie ebd., S. 463–466, Stichwort Hexe, moderne.

5000 und 50.000 aus,<sup>197</sup> und Pahnke hat aufgrund ihrer langjährigen Forschungen den Eindruck, dass die aktiven Neuheiden die Zahl aktiver Christen beträchtlich übertrifft.<sup>198</sup> McIntosh erläutert, dass das Neuheidentum besonders seit den letzten fünf Jahrzehnten so dramatisch angestiegen ist, dass es zwischen einer und vier Millionen Neuheiden weltweit gibt. Gründe für das Wachstum sieht er in der Frauen-, der Umwelt- und der New Age-Bewegung, die zum Aufblühen populärer Esoterik, einem neuen Interesse an östlichen Religionen und heidnischen Traditionen des Westens geführt haben.<sup>199</sup> Auch die Welle von Psychologie und Psychotherapie in religiösen Bezügen und die Verbreitung neuheidnischer Inhalte und Ideen in den Medien, die zu einem Gefühl weltweiter heidnischer Gemeinschaft führen, haben zum Wachstum neuheidnischer Gruppen beigetragen.<sup>200</sup>

---

197 Weißmann 1991, S. 173 f.

198 Pahnke, Donat: *Priesterinnen und Priester in neuen religiösen Bewegungen*. In: Lukatis / Sommer / Wolf 2000, S. 225–239.

199 Vgl. Hanegraaff, Wouter J.: *Neopaganism*. In: Mumm, Susan (Hrsg.): *Religion Today. A Reader*. Aldershot: Ashgate in association with the Open University 2002, S. 211–216; Harvey, Graham: *New Age or Pagan*. In: Mumm 2002, S. 217 f.; Figl 2003, S. 500 ff. Pearson 2002, S. 5 ff.

200 McIntosh, Christopher: *Die Entstehung und Perspektive des Neuheidentums*. In: Köpke / Schmelz 2004, S. 230–236. Vgl. zur Verbreitung schamanisch-neuheidnischer Gruppen auch: Wolf 1997, S. 74–89.

## 5. Begründung und Explikation des methodischen Vorgehens

Dieses Kapitel beschäftigt sich mit dem forschungsmethodischen Vorgehen zur Untersuchung der Gruppe der »Weisen Frauen«. Eine solche Dokumentation und Begründung des gewählten Forschungsansatzes sowie der angewandten Methoden ist nötig, da Wissenschaft an überprüfbaren, intersubjektiv nachvollziehbaren und ggf. falsifizierbaren Erkenntnissen interessiert ist. Ergebnisse müssen infolgedessen auf einem theoretisch begründeten, methodisch geleiteten, transparenten Forschungsprozess beruhen.<sup>201</sup> Ergo wird in Abschnitt 5.1. über den Zugang und die Kontaktherstellung zur Gruppe der »Weisen Frauen« berichtet, dann die Methode der teilnehmenden Beobachtung erläutert und begründet, weshalb sie das geeignete Erhebungsinstrument zum Portraitieren der Gruppe ist.<sup>202</sup> In Abschnitt 5.3. wird die Methode des Leitfadeninterviews, das die aus der teilnehmenden Beobachtung gewonnen Daten ergänzen und illustrieren soll, vorgestellt.

### 5.1. Der Zugang zur Gruppe der »Weisen Frauen«

Gruppen wie die »Weisen Frauen«, die im Rahmen dieser Arbeit untersucht werden, sind aufgrund ihres geringen Organisationsgrades schwer zugänglich und deshalb weitgehend unbekannt, was ihren Reiz für mich ausmachte.<sup>203</sup> Unter-

---

201 Mayring, Philipp: *Einführung in die qualitative Sozialforschung. Eine Anleitung zu qualitativem Denken*. 4. Aufl., Weinheim: Psychologie Verlags Union 1999, S. 17.

202 Hier greife ich auf eine vorangegangene Arbeit im Rahmen des Projektseminars »Religionen vor Ort als Gegenstand religionswissenschaftlicher Forschung: Religiöse Gemeinschaften in Hannover« zurück; siehe: Schmidt, Verena: *Räuchern, Rasseln, Rituale – Portrait der Gruppe »Weise Frauen«*. In: Franke 2005, S. 43–64.

203 In der einschlägigen Literatur zum Einsatz qualitativer Methoden in der Religionswissenschaft besteht Einigkeit darüber, dass sich der / die Forscher/in über die Gründe der Auswahl einer religiösen Gruppe sowie seinen / ihren Zugang zu ihr, sei er eher kritisch abwehrend oder verklärend und bejahend, bewusst sein sollte, um mögliche Vorbehalte, Projektionen oder Erwartungen im Zuge der Untersuchung mitzudenken. Vgl. Baumann, Martin: *Qualitative Methoden in der Religionswissenschaft: Hinweise zur religionswissenschaftlichen Feldforschung*. 2. überarbeitete Aufl., Marburg: Remid 1998, S. 16. Dies hängt mit der Forderung nach Wertneutralität als einem Gütekriterium für seriöse Wissenschaftlichkeit zusammen. So werden in der Religionswissenschaft Fragen nach dem Wahrheitsanspruch und –gehalt religiöser Traditionen ausgeklammert, da sie nicht empirisch überprüfbar sind. Eigene Überzeugungen des Forschers sollen also möglichst nicht in die Auswertung mit einfließen, viel-

suchungen berücksichtigen häufig lediglich organisierte Gruppen.<sup>204</sup> Hier soll stattdessen eine nicht-organisierte, freischwebende Gruppe anhand der bereits erläuterten Fragestellung beschrieben und analysiert werden. Da solche Gruppen meist in privatem Kontext entstehen und Treffen nicht öffentlich bekannt gegeben werden, findet man nur selten Hinweise an »schwarzen Brettern« in einschlägigen Buchläden, z. B. im Tao-Buchladen in Hannover, oder auch in Öko-Läden. Es besteht die Möglichkeit, über die Teilnahme an entsprechenden Seminaren und Workshops Mitglieder von Ritualgruppen kennen zu lernen und durch sie als Schlüsselpersonen in einem Schneeballsystem Kontakt herzustellen. Das kann jedoch sehr zeit- und kostenintensiv und unter Umständen auch erfolglos sein. Insofern war der persönliche Kontakt eines Kommilitonen zur Initiatorin der Gruppe der »Weisen Frauen« sehr hilfreich: So konnte nicht nur schnell eine solche Gruppe ausfindig gemacht, sondern auch leichter die nötige Vertrauensbasis hergestellt werden. Um das Forschungsvorhaben zu erläutern und uns gegenseitig kennen zu lernen, fand vorab ein Treffen mit der Initiatorin der »Weisen Frauen« in ihrer Wohnung statt.<sup>205</sup> Das Gespräch verlief erfolgreich, so dass ich am konstituierenden Treffen des »Konvents« zur Wintersonnenwendenfeier am 21.12.2002 teilnehmen konnte.

Für die Untersuchung der »Weisen Frauen« kam lediglich ein qualitativer Ansatz<sup>206</sup> in Frage, da sich für solche relativ unbekannten religiösen Phänomenen explorative Verfahren besonders eignen und für eine quantitative Erhebung die Kenntnis entscheidender Kategorien des Feldes erforderlich wäre. So postuliert Flick zu Recht, dass wissenschaftliche Forschung qualitativ vorgehen sollte, wenn die Gegenstände und Themen komplex, differenziert, wenig überschaubar und / oder widersprüchlich sind oder wenn zu vermuten steht, dass sie nur

---

mehr geht es um eine distanzierte Beschreibung des (sozialen) Ausdrucks von Religiosität anhand der leitenden Kriterien von Intersubjektivität und Rationalität. Vgl. Rudolph, Kurt: *Die Religionswissenschaft zwischen Ideologie- und Religionskritik*. In: Klinkhammer, Gritt / Frick, Tobias / Rink, Steffen (Hrsg.): *Kritik an Religionen: Religionswissenschaft und der kritische Umgang mit Religionen*. Marburg 1997, S. 67–76; Antes, Peter: *Die Religionswissenschaft als humanwissenschaftliche Disziplin*. In: ZMR 63, 1979, S. 275–282; Seiwert, Hubert: *Systematische Religionswissenschaft: Theoriebildung und Empiriebezug*. In: ZMR 61, 1977, S. 1–18.

204 Wolf 1997, S. 9 ff.

205 Zu diesem Zeitpunkt bildeten der oben erwähnte Kommilitone, eine weitere Studentin und ich selbst im Rahmen eines Forschungslernseminars eine »Forschergruppe«; unsere Forschungsverläufe nahmen jedoch bald sehr unterschiedliche Wege, was an differenten Interessen bezüglich der Fragestellung und vor allem an verschiedenen methodischen Herangehensweisen und Zugängen zur Gruppe lag, die nicht koordiniert werden konnten.

206 Zu den gemeinsamen Merkmalen qualitativer Ansätze siehe: Mayring 1999, S. 9–26.



»einfach« erscheinen, aber vielleicht Unbekanntes verbergen.<sup>207</sup> Deshalb wird bei qualitativer Forschung immer am Einzelfall angesetzt, bevor zu vergleichen und allgemeinen Aussagen übergegangen wird.<sup>208</sup> Außerdem bietet sich qualitative Forschung gerade bei den weniger erforschten und sich rasch wandelnden religiösen Phänomenen unserer pluralisierten und individualisierten Gesellschaft an.<sup>209</sup>

Bei qualitativen Forschungsansätzen wird davon ausgegangen, dass soziales Handeln nicht mit naturwissenschaftlichen Methoden erfassbar ist, da es nicht prognostizierbar und zu komplex ist. So beinhaltet qualitative Forschung eine »grundsätzliche Kritik an der experimentellen Zurichtung des Menschen nach meßbaren Kategorien gesellschaftlichen Funktionierens und an dem Versuch, die Wünsche, Bedürfnisse und den Eigensinn der Subjekte entweder auszuklammern oder zu Objekten sozialtechnologisch gestützter Formierungsprozesse zu machen«.<sup>210</sup> In der qualitativen Forschung, die sich an der interaktionistischen und phänomenologischen Forschung orientiert, geht man vielmehr davon aus, dass die soziale Wirklichkeit als historisch gewordene und sich stetig wandelnde nur hinreichend begriffen werden kann, wenn man sie als ein »durch Kommunikation und Interaktion des Menschen konstruiertes Gebilde« versteht, wobei die Wissenschaftler/innen unter Berücksichtigung des jeweiligen Kontextes die »kollektiven Deutungsmuster rekonstruieren«, deuten und interpretieren sollen.<sup>211</sup> Deshalb ist es zunächst wichtig, die soziale Welt aus der Perspektive der Handelnden selbst zu sehen, d. h. subjektive Sinn- und Bedeutungsstrukturen nachzuzeichnen.<sup>212</sup>

---

207 Flick, Uwe (Hrsg.): *Handbuch qualitativer Sozialforschung. Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen*. München: Psychologie-Verl.-Union 1991, S. 16; So zählt die quantitative Forschung ihre Repräsentativität um den Preis der Konkretheit, Genauigkeit und Differenziertheit und umgekehrt ist die qualitative Forschung zwar konkret, genau und differenziert, jedoch sind ihre Ergebnisse nicht generalisierbar, weil das Sample begrenzt ist. Deshalb kann es nicht um methodologische Grabenkämpfe gehen, vielmehr muss je nach Untersuchungsgegenstand die angemessene Methode gewählt werden; häufig ist auch eine Triangulation im Sinne der Verbindung von qualitativen und quantitativen Ansätzen sinnvoll.

208 Flick, Uwe: *Qualitative Forschung. Theorie, Methoden, Anwendung in Psychologie und Sozialwissenschaften*. 3. Aufl., Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1998, S. 40.

209 Knoblauch, Hubert: *Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft*. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 2003, S. 11.

210 Flick 1991, S. 7.

211 Ebd., S. 13.

212 Flick 1998, S. 40 f.

## 5.2. Die teilnehmende Beobachtung als Erhebungsinstrument zur Beschreibung des Selbst- und Weltverständnisses der »Weisen Frauen«

Seit dem ersten, konstituierenden Treffen am 21.12.2002 habe ich regelmäßig ca. alle acht Wochen an den Zusammenkünften der »Weisen Frauen« teilnehmend beobachtet und ero-epische Gespräche geführt.<sup>213</sup> Die teilnehmende Beobachtung ist keine genuin religionswissenschaftliche Methode, sondern entstammt der Ethnologie sowie der Tradition amerikanischer Feldforschung der Chicagoer Schule.<sup>214</sup> Mittlerweile ist es Usus, dass die Religionswissenschaft unterschiedliche Methoden ihrer Nachbardisziplinen, vornehmlich der Soziologie, Ethnologie und Psychologie zur empirischen Erforschung religiöser Gruppen heranzieht.

»Das Studium der Schriften und Texte von Religionen bildete lange Zeit den bestimmenden Zugang der Religionswissenschaft, religiöse Traditionen zu untersuchen. [...] Seit etwa zwei Jahrzehnten haben Religionswissenschaftler jedoch zusehends entdeckt, daß Religionen nicht nur in Texten vorzufinden sind, nicht erst große geographische Distanzen zu überwinden und zurückliegende, ferne Zeiten aufzusuchen sind. Vielmehr finden sich auch hier »vor Ort«, in der eigenen Stadt und Nachbarschaft, religiöse Traditionen und Gruppen mit eigenen Zentren und Stätten der Andacht, die erforscht werden können. [...] Zur empirischen Untersuchung religiöser Gruppen zieht die Religionswissenschaft in vielen Belangen Methoden aus ihren Nachbardisziplinen heran.«<sup>215</sup>

Bei der teilnehmenden Beobachtung ist die Forscherin bzw. der Forscher am Gruppengeschehen beteiligt, um die für die Untersuchung relevanten Daten zu erheben. So definiert Girtler teilnehmende Beobachtung »als einen Prozess, in dem die Anwesenheit des Beobachters in einer sozialen Situation zum Zwecke wissenschaftlicher Erhebung unterhalten wird«.<sup>216</sup> Durch unmittelbare persönliche Beziehungen mit den Beobachteten sowie durch Teilhabe an ihrem natürlichen Lebensbereich erheben Forschende Daten. Da sie dabei Teil des unter Beobachtung stehenden Kontextes sind, modifizieren sie nicht nur diesen Kontext, sondern werden auch von ihm beeinflusst. Deshalb ist während des Forschungs-

213 Die Beobachtungen dauerten bis Februar 2005 an.

214 Knoblauch 2003, S. 20 f. Vgl. dazu auch Franke, Edith / Maske, Verena: *Teilnehmende Beobachtung als Verfahren qualitativer Religionsforschung*. In: Lehmann, Karsten / Kurth, Stefan (Hrsg.): *Religionen erforschen. Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften (erscheint 2011).

215 Baumann 1998, S. 7. Siehe auch: Franke, Edith: *Religiöse Wandlungs- und Erneuerungsprozesse als Gegenstand empirischer Forschung in der Religionswissenschaft*. In: Fechtner, Kristian / Haspel, Michael (Hrsg.): *Religion in der Lebenswelt der Moderne*. Stuttgart, Berlin, Köln: Verlag W. Kohlhammer 1998, S. 88 ff.

216 Girtler, Roland: *Methoden der Feldforschung*. Wien, Köln, Weimar: Böhlau 2001, S. 63.

prozesses neben der Reflexion über den Gegenstand auch eine stete Selbstreflexion über eigene Befindlichkeiten, Vorlieben und Abneigungen vonnöten. Beide Reflexionsebenen müssen in den regelmäßig anzufertigenden Protokollen<sup>217</sup> berücksichtigt werden, um kritische Distanz wahren und die gewonnenen Daten möglichst ohne Verzerrungen und Wertungen in die Auswertung mit einbeziehen zu können.

Bei Beobachtungsverfahren unterscheidet man verschiedene Varianten: Man kann offen oder verdeckt, strukturiert oder unstrukturiert sowie teilnehmend oder nicht-teilnehmend beobachten.<sup>218</sup>

Aus forschungsethischen Gründen habe ich mich dazu entschlossen, meine Forschung offen durchzuführen; d. h. dass ich die »Weisen Frauen« über mein Vorhaben und meine Interessen von Anfang an aufgeklärt und evtl. auftretende Fragen beantwortet habe.<sup>219</sup> Bei einer offenen Beobachtung besteht außerdem der Vorteil, »Fragen stellen zu können, die nicht von den Beschränkungen und dem sozial definierten Druck einer im Feld schon existierenden Rolle abhängt.«<sup>220</sup> Dem Nachteil der offenen Beobachtung, evtl. auf Misstrauen und Ressentiments zu stoßen, versuchte ich durch Authentizität und ehrliches Interesse entgegenzuwirken; aus Spannungen innerhalb der untersuchten Gruppe hielt ich mich heraus.<sup>221</sup>

Darüber hinaus habe ich zunächst unstrukturiert, also ohne vor Beginn der Untersuchung Thesen und Beobachtungsschwerpunkte festzulegen, teilnehmend beobachtet, um die soziale Wirklichkeit so unverfälscht wie möglich erfassen zu können. Thesen ergaben sich erst im Laufe der Untersuchung und wurden während des Forschungsprozesses immer weiter modifiziert und differenziert.<sup>222</sup> Meiner Untersuchung lag also ein bei der qualitativen Forschung übliches, zyklisches Forschungsmodell zugrunde, bei dem weitgehende Offenheit dem Untersuchungsgegenstand gegenüber geboten ist, um möglichst alle Aspekte des untersuchten Phänomens in seiner Komplexität erfassen zu können.<sup>223</sup>

---

217 Die in der Regel direkt im Anschluss an die Beobachtung verfassten Protokolle sind Grundlage meiner Ausführungen hinsichtlich der Portraitureierung der Gruppe in Kapitel 6.

218 Baumann 1999, S. 18 ff.; 13–15.

219 Siehe ebd., S. 40.

220 Knoblauch 2003, S. 78.

221 Ebd., S. 78 f.

222 Dies ist in der qualitativen Forschung durchaus üblich; vgl. Flick 1998, S. 56–62.

223 Dabei bin ich mir darüber bewusst, dass sowohl Teilnahme als auch Beobachtung und Wahrnehmung selektiv bleiben.

Unverständliches oder Informationslücken wurden mit Hilfe von informellen, ero-epischen Gesprächen geklärt bzw. gefüllt.<sup>224</sup> Auch Knoblauch hält es für unerlässlich, nicht nur passiv zu beobachten, sondern genau zuzuhören und zu fragen.

»Alles, was im Feld gesagt wird, ist schon deswegen von Bedeutung und verdient somit die Aufmerksamkeit, die für eine nachträgliche Protokollierung erforderlich ist. Um aber das, was man hört und sieht, aus der Perspektive derer verstehen und sehen zu lernen, die man untersucht, ist fortwährendes Fragen nötig. (...) Zum Beobachten gehört auch, dass wir andere fortwährend darüber befragen, was sie tun, was etwas für sie bedeutet, was sie meinen.«<sup>225</sup>

Den Grad der Teilnahme bei den Zusammenkünften habe ich variiert, um eine angemessene Balance zwischen Nähe und Distanz herstellen zu können: Von der aktiven Teilnahme, als wäre ich selbst ein vollständiges Mitglied, bis zur distanzierten Beobachtung, bei der ich etwas außerhalb saß und während des Geschehens Feldnotizen machte, habe ich mit meiner doppelten Rolle experimentiert.

»Teilnahme bei gleichzeitiger distanzierter Beobachtung zwingt den Forscher zu einem doppelten Rollenverhalten. Als Person mit Erwartungen und Gefühlen nimmt er eine soziale Rolle, als Beobachter mit untersuchungsorientiertem Sezierblick eine wissenschaftliche Rolle ein. Der Forscher muss lernen, mit diesem Spannungsverhältnis umzugehen.«<sup>226</sup>

Eine nicht-teilnehmende Beobachtung stellte sich schnell als unangemessen heraus, da einige Gruppenmitglieder sich dadurch gestört fühlten. Deshalb erwies es sich als sinnvoll, aktiv teilzunehmen, um den Charakter der Veranstaltung nicht zu stören. Während der Beobachtung habe ich deshalb meist die Rolle eines relativ passiven Mitgliedes eingenommen, um von den Beobachteten auf der einen Seite akzeptiert zu werden und ihr Vertrauen zu gewinnen, auf der anderen Seite

---

224 Das ero-epische Gespräch ist eine Interviewtechnik, die in Abgrenzung von standardisierten und teilstandardisierten Techniken entwickelt wurde, um einer Asymmetrie zwischen Forscher und »Beforschten« entgegenzuwirken, Suggestivfragen sowie verhörerähnliche Gesprächssituationen zu vermeiden und statt dessen Vertrauen, Offenheit und Spontaneität zu gewährleisten. Fragen werden nicht von vornherein festgelegt, vielmehr soll ein vertrauensvolles, offenes Gespräch zustande kommen. Auf diese Weise soll verhindert werden, dass die Forscherin / der Forscher seine Vorstellungswelt aufdrängt und somit die soziale Wirklichkeit verfälscht. Siehe Girtler 2001.

225 Knoblauch 2003, S. 88.

226 Baumann 1999, S. 39. Siehe zum Problem der Herstellung einer Balance von Nähe und Distanz auch: Wistuba, Nancy: *Das Problem von Nähe und Distanz im empirischen Forschungsprozess*. In: Franke 2005, S. 23–33.

aber nicht mit zu vielen Erwartungen konfrontiert zu sein<sup>227</sup> und auf diese Weise der »doppelten Verhaltensanforderung von sozialer und wissenschaftlicher Rolle«<sup>228</sup> gerecht zu werden. Die als Basis der Auswertung nötigen Protokolle schrieb ich dann möglichst direkt im Anschluss an das Treffen nieder, knappe Notizen z. B. zu wichtigen Details oder Formulierungen<sup>229</sup> machte ich ggf. schon während der Zusammenkünfte unbemerkt auf der Toilette.

Ein Vorteil der Methode der teilnehmenden Beobachtung ist es, dass die Weltdeutung und Sozialstruktur des Forschungsgegenstandes in natürlichem Kontext mit entsprechend geringeren Verzerrungen und weitgehend ohne wirklichkeitsfremde Außenperspektive erfasst werden kann.<sup>230</sup> Ziel der teilnehmenden Beobachtung ist das Verstehen der Lebenswelt der untersuchten Gruppe, das Erfassen und Beschreiben ihrer Bedeutungszuweisungen und Sinnhorizonte: die Welt soll möglichst so dargestellt werden, wie die Untersuchten sie sehen. Dabei sollen ihr Alltagswissen sowie die Regeln ihres sozialen Handelns von innen her verstanden und erläutert werden.<sup>231</sup> Insofern eignete sich die Methode hervorragend, um die Selbst- und Weltdeutungen der »Weisen Frauen« herauszuarbeiten, die für ihre (religiöse) Identität konstitutiv sind. Hintergrund ist, dass alltägliche Lebensführung bzw. religiöse Praxis sowohl Basis als auch Medium zur Bildung von Identität sind. Die religiöse Praxis kann demnach als Vergegenständlichung der religiösen Identität begriffen werden und ist gleichzeitig Basis der Identitätsarbeit.<sup>232</sup>

227 Hierzu gehört u. a. die Erwartung einer positiven Darstellung der Gruppe nach außen, die kritikwürdige Sachverhalte unerwähnt lässt. So besteht u. U. die Gefahr einer beschönigenden Darstellung, um die entgegengebrachte Offenheit und Gastfreundschaft der Gruppe nicht zu enttäuschen und sich nicht gewissermaßen selber die Tür für weitere Forschungen zuzuschlagen. Vgl. dazu Baumann 1999, S. 17.

228 Baumann 1999, S. 22 f.

229 Gemäß des Sprachidentifikationsprinzips ist es wichtig, markante Begriffe oder berichtete Sachverhalte möglichst wortgetreu wiederzugeben, da davon ausgegangen wird, dass »sich die Teilnehmer »ihre Welt« erst über die Sprache schaffen« (Baumann 1999, S. 26).

230 Federmann, Sabine: *Was wir gemeinsam sind. Zur Erforschung von Frauengruppen und -projekten*. In: Franke / Matthiae / Sommer (Hrsg.): *Frauen – Leben – Religion*. Ein Handbuch empirischer Forschungsmethoden. Stuttgart u. a.: Kohlhammer 2002, S. 99–112.

231 Um diesem Anspruch nachzukommen, habe ich den Gruppenmitgliedern die Ergebnisse meiner Beobachtung in Form eines Vortragsskripts zukommen lassen und sie zu dem Vortrag selbst, den ich im Rahmen der Tagung »Eindrücke religiöser Vielfalt in & um Hannover« am 15.11.2003 an der Universität Hannover hielt, eingeladen. Durch eine solche Rückkopplung können sachliche Fehler vermieden und Ergänzungen von Seiten der »Untersuchten« vorgenommen werden. Vgl. Baumann 1999, 38 f.

232 Behringer 1998, S. 17.

### 5.3. Das Leitfadeninterview zur Ergänzung und Illustrierung der Ergebnisse der teilnehmenden Beobachtung

Die teilnehmende Beobachtung wurde durch Fragebögen zum Lebenshintergrund und zu allgemeinen Fragen bezüglich ihrer Religiosität sowie durch zwei Leitfadeninterviews ergänzt.<sup>233</sup> Diese dienten der Ergänzung und Illustration der Ergebnisse der teilnehmenden Beobachtung.

Teilstandardisierte, problemzentrierte Leitfadeninterviews erschienen sinnvoll, da sie auf der einen Seite Themenschwerpunkte festlegen, durch die die bereits erarbeiteten theoretischen Vorkenntnisse einfließen und so das Material vorstrukturieren können. Auf der anderen Seite lässt diese Interviewtechnik aber auch genug Raum für individuelle Akzentuierungen sowie subjektive Perspektiven und (Be-)Deutungen, so dass sie den Besonderheiten eines Einzelfalls gerecht werden und einem offenen Gespräch nahe kommen kann. Durch die Themenfestlegung ist eine gewisse Vergleichbarkeit der Interviews gegeben und es wird gewährleistet, dass alle interessierenden thematischen Aspekte so vollständig und vertiefend wie möglich erfragt werden können.<sup>234</sup> Auch das dieser Arbeit zugrunde gelegte Identitätskonzept legt diese Interviewtechnik nahe, wird doch davon ausgegangen, dass Identität eine Konstruktion ist, die narrativ hergestellt werden muss und die folglich auch über Narrationen zu erforschen ist.<sup>235</sup>

Die beiden Teilnehmerinnen der Gruppe »Weise Frauen« wurden jeweils bei sich zuhause, in ihrer vertrauten Umgebung interviewt. In einer relativ lockeren Gesprächsatmosphäre sollten sie sich ernst genommen und nicht ausgehorcht fühlen. Sie gaben deshalb auch sehr bereitwillig Auskunft. Der Dominanz des Leitfadens wurde entgegengewirkt, indem die Reihenfolge der Fragen nicht starr

---

233 Beides findet sich im Anhang der Arbeit. Es wurden zwei Frauen interviewt, die während des Beobachtungszeitraums regelmäßig teilgenommen hatten. Aus Platz- und Zeitgründen konnten nicht alle Frauen interviewt werden. Da die Leitfadeninterviews aber lediglich der Illustration und Ergänzung der Ergebnisse der teilnehmenden Beobachtung dienen, sei eine gewisse Willkürlichkeit bei der Auswahl der Befragten verziehen.

234 Mayring 1999, S. 52.

235 Vgl. Keupp 1999. Sehr intensiv setzt sich Ralf Drewes mit methodologischen und methodischen Fragen bezüglich der Identitätsforschung auseinander. Siehe Drewes, Ralf: *Identität: Der Versuch einer integrativen Neufassung eines psychologischen Konstruktes. Eine qualitative Untersuchung mit jungen Erwachsenen*. Münster, New York: Waxmann 1993; Kraus, Wolfgang: *Identitäten zum Reden bringen. Erfahrungen mit qualitativen Ansätzen in einer Längsschnittstudie*. In: <http://www.qualitative-research.net/fqs-texte/2-00/2-00kraus-d.htm>. Gesehen am 17.09.2004; Haufier, Karl: *Identitätsentwicklung*. New York: Harper & Row, Publishers 1983, S. 175, 193–202.

festgelegt war, ggf. spontane Nachfragen insbesondere bei von den Befragten selbst eingebrachten Aspekten gestellt wurden und genug Zeit für die Interviews eingeplant wurde.<sup>236</sup> Bei den Nachfragestrategien war die Offenheit der Formulierung entscheidend. Auf eine ausführliche Transkription der auf Kassette aufgezeichneten Interviews wurde verzichtet, zumal ein ausführliches Auswertungsverfahren aus Platz- und Zeitgründen nicht in Frage kam. Zur Auswertung wurden vielmehr Themen, Aspekte und Gesichtspunkte herausgefiltert, die im Rahmen der Fragestellung interessant waren und zur Illustrierung und Ergänzung des bereits vorliegenden Datenmaterials geeignet erschienen. Es wurden also nur für die Thematik wichtige Passagen transkribiert. Die geforderte methodische Kontrolle ergab sich aus der theoriegeleiteten Selektion und Analyse der Daten.<sup>237</sup>

---

236 Das eine Interview dauerte ca. zwei, das andere ca. drei Stunden.

237 Vgl. Mayring 1999, S. 73 ff. Der Gefahr einer »selektiven Plausibilisierung« (Flick 1991, S. 149) bin ich mir dabei durchaus bewusst. Durch gezielte Reflexion soll dies verhindert werden.

## 6. Portrait der Gruppe »Weise Frauen« zur Darstellung ihrer religiösen Identität

Im Folgenden wird die Gruppe der »Weisen Frauen«, ihre Weltanschauung und religiöse Praxis vorgestellt. Da das in der religiösen Praxis zum Ausdruck kommende Selbst- und Weltverständnis konstitutiv für ihre Identität ist, kommen wesentliche Aspekte der religiösen Identität der »Weisen Frauen« implizit durch dieses Portrait zum Ausdruck.

Welche Bedeutung kommt nun Religion bei Identitätsbildungsprozessen zu? Hardin und Kehrer betonen, dass (religiöse) Glaubenssysteme durch die Beantwortung der Fragen »Who am I? What am I? and Why am I?«<sup>238</sup> zentrale Deutungsmuster zur Identitätsfindung bereitstellen und Gephart und Waldenfels gehen sogar davon aus, dass Religionen geradezu auf die Beantwortung der Identitätsfrage spezialisiert seien.<sup>239</sup> Sie nehmen weiterhin an, dass sich durch Differenzierungs- und Pluralisierungsprozesse das Problem der Sinnstiftung mit der Identitätsfrage verschlinge. Die These der identitätsstiftenden Funktion von Religionen habe Konsequenzen für ihre Re-lecture. Es bedeute, dass man Religionen auch als kognitive Identitätslehren, als Produktionsstätten sozialer Identität und als Orte normativer Identitätszumutungen lesen könne.<sup>240</sup>

Um dem nachzugehen, werden zunächst einige mit Fragebögen erhobene biographische Daten zu den Gruppenmitgliedern dargestellt. In Kapitel 6.2. wird das Selbstverständnis der »Weisen Frauen« erläutert, worauf in Abschnitt 6.3. die Darstellung ihres Weltbildes und in Kapitel 6.4. die Beschreibung ihrer religiösen Praxis folgt. Da die Religiosität der Frauen entscheidend von entsprechender Lektüre sowie Inhalten von Seminaren und Workshops geprägt ist, wurden exemplarisch Quellen aus der Primärliteratur herangezogen.<sup>241</sup> Durch die eingeschobenen Zitate sollen das Selbstverständnis sowie der gebräuchliche Jargon

---

238 Hardin, Bert L. / Kehrer, Günther: *Identity and Commitment*. In: Mol, Hans (Hrsg.): *Identity and Religion. International, Cross-cultural Approaches*. London: Sage Publication LTD 1978, S. 83 ff.

239 Gephart, Werner: *Zur Bedeutung der Religionen für die Identitätsbildung*. In: Gephart, Werner / Waldenfels, Hans (Hrsg.): *Religion und Identität im Horizont des Pluralismus*, Frankfurt/Main 1999, S. 261.

240 Ebd., S. 164 ff.

241 Vgl. dazu Boehinger 1995; ich habe neben deutschsprachiger auch englischsprachige Literatur verwandt, da wesentliche Impulse dieser Bewegungen aus England und den USA kamen und viele Schlüsselwerke ins Deutsche übersetzt wurden. Hier zeigt sich ein deutlicher Einfluss von Globalisierungsprozessen auf religiöse Phänomene.



der »Weisen Frauen« im Besonderen und ihrer religiösen Szene insgesamt deutlich werden. In Kapitel 6.5. werden die Ergebnisse der Leitfadenterviews zusammenfassend dargestellt und ausgewertet.<sup>242</sup>

### 6.1. Angaben zum Lebenshintergrund der »Weisen Frauen« zur Beschreibung des Samples

Alter	Familien-stand	Kinder	Lebens-weise	Abschluss	Beruf	Religiöse Erziehung	Kir-chen-mitglied
41	Verheiratet	2 (16, 19)	Mit (Ehe-) Partner	Höhere Schule ohne Abitur, Berufsausbildung	Teilzeitbeschäftigung und selbstständig/freiberuflich	Gemäßigt evangelisch	nein
47	Verheiratet	2 (12, 15)	Mit Kind/Kindern, (Ehe-) Partner	Abitur, Berufsausbildung	Vollzeitbeschäftigung	Gemäßigt evangelisch	nein
48	Geschieden/Getrennt	1 (22)	Allein	Hauptschule mit Abschluss, Berufsausbildung	Teilzeitbeschäftigung	Schwach evangelisch	nein
29	Ledig	-	Allein	Abitur, Berufsausbildung	Vollzeitbeschäftigung	Streng katholisch	ja
34	Geschieden/Getrennt	-	Allein	Hauptschule mit Abschluss, Berufsausbildung	Vollzeitbeschäftigung	Gemäßigt evangelisch	nein
47	Verheiratet	-	Mit (Ehe-) Partner	Abitur, Berufsausbildung	Hausfrau und selbstständig/freiberuflich	Nicht religiös erzogen (Eltern atheistisch), aber Konfirmation und kirchliches Engagement bis 20	nein

<sup>242</sup> Die Protokolle, Transkriptionen und Flyer sowie andere Materialien, die ich von den »Weisen Frauen« erhalten und zur Auswertung herangezogen habe, befinden sich in einem gesonderten Materialband, der für diese Publikation nicht veröffentlicht wird.

In der vorigen Tabelle finden sich einige Angaben zum sozialen Hintergrund der Mitglieder der »Weisen Frauen«.<sup>243</sup> Mit dieser Beschreibung des Samples ist zum einen eine gewisse Vergleichbarkeit mit evtl. nachfolgenden Studien ähnlicher oder anderer Untersuchungsgruppen gegeben, zum anderen bietet ein solches Raster eine erste Basis zur Einordnung der Ausführungen im weiteren Verlauf der Arbeit, da man sich auf ihrer Grundlage ein Bild vom sozialen (Lebens-)Hintergrund der Frauen machen kann. Außerdem ist diese Erhebung interessant, um die Zusammenhänge von Religion und Lebensstil zu eruieren, die für die Identitätsfrage nicht unbedeutend sind: Lebensstile sind identitätsstiftend und identitätserhaltend; sie bilden das im Lebenslauf erworbene Selbstbild ab und schaffen zugleich Zugehörigkeit und Distinktion.

»Gerade an diesem Punkt sehe ich einen wichtigen Anknüpfungspunkt der aktuellen religionssoziologischen Debatte an die soziologische Lebensstilforschung, da ich von einem Verständnis von Lebensstil ausgehe, das Lebensstile als typische Muster von nach außen hin sichtbaren Ergebnissen der im biographischen Prozeß erworbenen, erfolgreichen Strategien der Lebensführung von Menschen versteht. Dieser einen Lebensstil prägende Prozeß der Aneignung eines typischen Musters der Lebensführung umfaßt gegebenenfalls auch die kognitive, sozialisatorische und habituelle Verarbeitung gesellschaftlich angebotener religiöser Sinndeutungsmuster. [...] Religiöses Sinndeuten und Handeln soll hier also als Teil eines allgemeinen Prozesses der Sinndeutungssuche und -verarbeitung verstanden werden.«<sup>244</sup>

Dabei ist interessant, wie die Frauen die für sie greifbaren religiösen Sinndeutungsmuster verarbeiten und in ihren alltäglichen Lebensvollzug einarbeiten. Im Folgenden soll nun ein erstes Bild der religiösen Identität der »Weisen Frauen« durch Darstellung und Erläuterung ihres Selbst- und Weltverständnisses sowie durch Beschreibung ihrer religiösen Praxis gezeichnet werden. Dabei beziehen sich die Ausführungen im Wesentlichen auf die Ergebnisse der bei der teilnehmenden Beobachtung erhobenen Daten.

## 6.2. Das Selbstverständnis der »Weisen Frauen« als »Heilerinnen der Welt«

Die von mir untersuchte Frauenritualgruppe versteht sich selbst als spiritueller Zirkel »Weiser Frauen«. Dabei muss betont werden, dass die Gruppe erst auf-

243 Die in der Tabelle aufgeführten Daten beziehen sich auf die Ergebnisse der ausgewerteten Fragebögen. Der Fragebogen befindet sich im Anhang.

244 Benthäus-Apel, Friederike: *Religion und Lebensstil. Zur Analyse pluraler Religionsformen aus religionssoziologischer Sicht*. In: Fechtner / Haspel 1998, S. 107 f.

grund meiner Nachfrage diese Selbstbezeichnung gewählt hat. Die konkrete Frage, als was sie sich denn selbst verstehen, als Hexen, Schamaninnen, Heidinnen oder etwas ganz anderes, löste eine rege Diskussion innerhalb der Gruppe aus, da die Frauen aus verschiedenen Traditionen schöpfen, um ihre Religiosität auszuleben. Während eine der Teilnehmerinnen sich »Schamanin« nennt, lehnen andere diese Selbstbezeichnung für sich ab. Einige wählen auch gar keine spezifische Eigenbezeichnung, weil diese ihre Spiritualität ihres Erachtens »in eine Schublade pressen« und einengen würde. Es besteht demnach eine Differenz zwischen dem individuellen religiösen Selbstverständnis und dem der Gruppe. Die Selbstbezeichnung »Weise Frauen«, auf die sich die Gruppe schnell einigen konnte, scheint ihnen die Freiheit zu gewähren, die sie bezüglich ihrer (gemeinsamen) religiösen Praxis einfordern.<sup>245</sup> An dieser Stelle wird ein kleinster gemeinsamer Nenner der religiösen Orientierung der Frauen deutlich: Die Ablehnung von Dogmen und festgelegten Strukturen, wie sie traditionellen Religionen eigen sind, sowie die Orientierung an eigenen Bedürfnissen und Erfahrungen, die zu einer (heute typischen) individualisierten, synkretistischen Religiosität führen. Dabei richten sie ihren Fokus auf die religiöse Entwicklung der Einzelnen, ihre individuellen religiösen Erfahrungen und die Entfaltung ihrer Spiritualität. Die »Weisen Frauen« ordnen sich selbst keiner spezifischen religiösen Institution oder Tradition zu. Vielmehr finden sich neben neuheidnischen, feministisch-spirituellen Elementen auch solche aus dem Esoterik- und New-Age-Bereich, aus dem ägyptischen Kontext, aber auch aus traditionellen Religionssystemen, vor allem dem Hinduismus und Buddhismus, nebeneinander wieder. Diese werden mit therapeutischen Systemen wie beispielsweise dem Neurolinguistischen Programmieren (NLP)<sup>246</sup> oder der Arbeit mit dem »inneren Kind«<sup>247</sup> verknüpft. Die

245 Mittlerweile können sich zwei Teilnehmerinnen nicht mehr mit dieser Selbstbezeichnung identifizieren. Dies verweist auf die Gruppendynamik, die in Abschnitt 6.2.3. genauer betrachtet wird.

246 NLP ist eine Methode, die unbewusste Glaubenssätze und Konditionierungen bewusst machen und mit Hilfe von Neuprogrammierung ändern helfen soll (siehe: [www.nlp.de](http://www.nlp.de), [www.nlp.at/was.htm](http://www.nlp.at/was.htm); 17.09.2004). Obwohl sich die »Weisen Frauen« der Überschneidungen ihrer religiösen Praxis mit Psychologie und Psychotherapie bewusst sind, haben sie selbst keinen therapeutischen Anspruch im eigentlichen Sinne. Sie meinen nicht, dass sie die jeweiligen Teilnehmerinnen heilen können, sondern dass sie deren Selbstheilungskräfte anregen, ihnen Trost und Kraft schenken können, ohne eine ggf. nötige Therapie zu ersetzen.

247 Durch die Arbeit mit dem »inneren Kind« sollen Traumata aus der Kindheit verarbeitet werden. Es handelt sich also um eine psychotherapeutische Technik, deren Ziel es ist, dass der Patient sich nach und nach selbst annehmen kann, ohne sich zu verstellen, um Anerkennung zu erlangen. Häufig wird diese Technik mit der schamanischen Seelenrückholung verglichen (Connection special: *Comeback der Schamanen. Die Reise der Seele*. III/00, Nr. 48, S. 11). »In

individuelle Mischung unterschiedlicher Weltanschauungen und Praktiken bei gleichzeitig obligatorischer Ablehnung aller festen, als einengend empfundenen Strukturen ist im Kontext feministischer, neuheidnischer Spiritualität weit verbreitet.<sup>248</sup> So sind rigide, dogmatische Traditionen nicht anschlussfähig an das Selbst- und Weltverständnis der »Weisen Frauen«. Implizit wird vor allem das traditionelle Christentum kritisiert, da alle Teilnehmerinnen mehr oder weniger christlich sozialisiert und erzogen worden waren, die religiöse Praxis des Christentums jedoch als sinnentleert erfahren hatten.<sup>249</sup> Bei einem Mitglied führte der in der religiösen Sozialisation erlebte Zwang schließlich zur Ablehnung des Christentums. So wurde ihr als Kind gedroht: »Wenn du nicht in die Kirche gehst, kommst du in die Hölle.«<sup>250</sup> Alle Mitglieder sind sich darin einig, dass ihnen die Forderung nach einer strengen Einhaltung von Ritualen – auch in ihrem jetzigen religiösen Umfeld – zuwider ist.

Bei einigen Frauen entwickelte sich durch ihre spirituelle Praxis ein anderes Verständnis des christlichen Glaubens. So erklärte mir eine Teilnehmerin, sie habe nun verstanden, dass »Gott deshalb alles sieht, weil er in einem ist; demnach geht es nicht um Rache oder Autorität. Die Kirche ist im eigenen Herzen, und Jesus hat Innerlichkeit gefordert.«<sup>251</sup> Der innere Widerstand gegenüber blindem Glauben und Dogmen wird an folgender Aussage einer Teilnehmerin deutlich: »Ich habe mich vom Christentum abgewandt, weil ich nicht an das Göttliche glauben, sondern es erfahren wollte – innerweltlich und nicht jenseits und von

---

der Arbeit mit dem inneren Kind begegnet man dem Kind, das man früher einmal war und das heute noch in einem lebt und tritt mit ihm in Dialog. Indem verschüttete Kindheitserinnerungen aufgedeckt werden, lernt man eigene begrenzende Verhaltensmuster zu verstehen und abzulegen, indem man z. B. lernt, sich selbst zu bemuttern und sich die nötige Liebe zu schenken. So kann man dann sein Leben selbstverantwortlich in die eigene Hand nehmen.« (<http://www.joy-web.de/einzeltherapie/hauptseite.html>, Zugriff 17.09.2004). Siehe auch Woodmann, Marion: *Leben aus der Kraft der Göttin. Eine psychologische Studie über die Neugeburt des Weiblichen*. Interlaken: Ansata Verlag 1988, S. 34, 58 f., 80, 97 und Starhawk: *Der Hexenkult als Ur-Religion der Großen Göttin. Magische Übungen, Rituale und Anrufungen*. München: Wilhelm Goldmann Verlag 1992, S. 39 ff.; außerdem: Von Stuckrad 2003, S. 233 ff. Hier wird deutlich, dass die Arbeit mit dem inneren Kind im Sinne der Individuation interpretiert wird.

248 Vgl. u. a. Jannberg, Judith: *Ich bin eine Hexe. Erfahrungen und Gedanken*. Aufgeschrieben von Gisela Meussling, Bonn: Meussling, 9. Aufl. 1992, S. 148.

249 Einige Teilnehmerinnen setzen sich mit dem Christentum und der Rolle der Kirche als Machtinstanz intensiv auseinander. Diesbezüglich empfahlen sie u. a. folgende Werke: Brown, Dan: *Das Sakrileg*. O.A.: Lübbe 2004. Woolfolk Cross, Diana: *Die Päpstin*. O. A.: Aufbau Tb 1998.

250 Diese Aussage wurde sinngemäß einem der Feldprotokolle entnommen.

251 Diese Aussage wurde sinngemäß einem der Feldprotokolle entnommen.

der Welt getrennt.«<sup>252</sup> Abgelehnt wird in erster Linie der Exklusivitätsanspruch von Religionen. So schrieb ein Mitglied in einer E-Mail:

»Glaube ist nur eine Strategie, um sich selbst zu täuschen. Eine authentische Religiosität bedarf keiner Propheten, keiner Heilande, keiner Kirchen, keiner Päpste, keiner Priester – weil Religiosität das Aufblühen deines Herzens ist.«<sup>253</sup>

Die Ablehnung eines Exklusivitätsanspruchs und die Forderung von Authentizität sind im Kontext dieser religiösen Szenerie typisch.<sup>254</sup> Der den Vertretern solch individualisierter Religiositätsstile häufig gemachte Vorwurf eines beliebigen Eklektizismus ist empirisch demnach nicht haltbar: Die »Weisen Frauen« wählen religiöse Deutungsmuster unterschiedlicher Kontexte nicht beliebig aus, sondern integrieren nur anschlussfähige und für sie plausible Elemente in ihre Selbst- und Weltdeutung.<sup>255</sup> Die »Bastelmentalität«, bei der die Frauen aus verschiedenen alten und neuen Religionen schöpfen und dabei durch ihre je eigene Perspektive etwas Neues kreieren, verstehen die Frauen als kreativ-innovativ. Dabei grenzen sie sich von einer Konsumhaltung bezüglich ihrer adaptierten religiösen Elemente entschieden ab.<sup>256</sup>

Die individuelle Mischung unterschiedlicher Weltanschauungen und Praktiken ist bei den »Weisen Frauen« nicht nur geduldet, sondern zur Bereicherung der religiösen Praxis der Gruppe ausdrücklich erwünscht. Pluralität und Vielfalt gelten als positive Werte. Ein Gleichnis, das die Initiatorin der Gruppe mir erzählt hat, illustriert den universalistischen Umgang mit anderen Religionen anschaulich:

252 Diese Aussage wurde sinngemäß einem der Feldprotokolle entnommen.

253 Auszug aus einer E-Mail, das ein Mitglied an alle Konvent-Teilnehmerinnen versandte.

254 So distanziert sich z. B. Zsuzsanna Budapest, Vertreterin der dianischen Tradition der Neuen Hexen, von den Weltreligionen, die sie als intolerant, militant und der Macht dienend bezeichnet. Dabei geht sie davon aus, dass dies seine Ursache in der patriarchalen Konstitution dieser Religionen habe, die sie strikt ablehnt und einer »Göttinnen-Spiritualität« gegenüberstellt. Budapest, Zsuzsanna E.: *Herrin der Dunkelheit, Königin des Lichts: das praktische Anleitungsbuch für die neuen Hexen*. 3. Aufl., Freiburg im Breisgau: Bauer 1995, S. 26 f., 222; Siehe auch Starhawk 1992, S. 280.

255 So distanzieren sich die »Weisen Frauen« in Gesprächen nicht nur von den aktuell vieldiskutierten traditionellen Richtungen des Islam, sondern auch von »Sekten« wie Scientology. Daran wird deutlich, dass sie ihrem Verständnis nach intolerante, unterdrückerische religiöse Systeme generell ablehnen. Sie meinen, dass dies keine »wahren« Religionen seien, sondern es unter dem Deckmantel von Religion allein um Macht und Geld gehe.

256 Vgl. auch Starhawk: *Mit Hexenmacht die Welt verändern*. Übers. von Katharine Cofer. Freiburg im Breisgau: Bauer 1991, S. 35.

»Letztendlich ist es bedeutungslos, wie und auf welchem Weg man den Berg erklimmt, ob man dabei Umwege macht oder sich eigene Pfade bahnt, wichtig ist, dass man zum Gipfel gelangt. Die Religionen der Welt sind die verschiedenen Wege zum Gipfel, zum Heil. D. h. die einzelnen Religionen führen zum selben Ziel und werden vom selben Göttlichen gespeist. Man kann auch einen eigenen, spirituellen Weg beschreiten, um dadurch ans Ziel zu gelangen.«<sup>257</sup>

Diese Vorstellung spiegelt sich auch in der Wohnungseinrichtung der Mitglieder, wo religiöse Gegenstände, Symbole und Insignien aus verschiedenen Traditionen in ein selbst kreiertes Bedeutungsmuster integriert werden.<sup>258</sup> So weist z. B. die Initiatorin der Gruppe jedem Gegenstand auf ihrem »Haus-Altar« eine individuelle Bedeutung zu, die sich aus einer individuellen Mixtur und Deutung aus dem Fundus eines kollektiven Deutungshorizonts ergibt. Manche Gegenstände, die sich darauf befinden, hat die Initiatorin selbst gefunden – solche Steine, Federn, Knochen, getrockneten Blumen oder Schneckenhäuser nehmen deshalb eine besondere Bedeutung ein, weil die Frauen davon ausgehen, dass man in gewisser Weise, wenn man einen Gegenstand findet, auch von ihm gefunden wird, da er die »Energien« innehat, die man gerade benötige. Solche Dinge werden deshalb als »Geschenk des Universums«, als »Kraftträger« gedeutet. Dies geschieht auch im Rückgriff auf neo-schamanische Traditionen.<sup>259</sup>

Auch selbst Gemachtes, beispielsweise selbst genähte Kleidung oder selbst verarbeitete Nahrung aus dem eigenen Garten haben für die Frauen einen besonderen Wert, da, so ihre Vorstellung, bei der Herstellung eigene »Energien« in das jeweilige Produkt fließen. Die Annahme solch positiver »Energien«, die eigens hergestellten Produkten inhärent sind, ist in der »esoterischen Szene« durchaus bekannt.

257 Dieses Gleichnis habe ich sinngemäß aus einem Feldprotokoll übernommen.

258 Da die Konvent-Treffen einige Zeit im Rotationsprinzip abwechselnd bei verschiedenen Mitgliedern stattfanden, habe ich das jeweilige Interieur einiger Wohnungen in Protokollen beschreiben können. Die Wohnung der Initiatorin, in der sich die »Weisen Frauen« anfangs immer getroffen haben, habe ich zur Veranschaulichung fotografiert.

259 Vgl. Harner, Michael: *Der Weg des Schamanen. Das praktische Grundlagenwerk zum Schamanismus*. Kreuzlingen, München: Hugendubel 1999, S. 166. So hat die Initiatorin der »Weisen Frauen« auch die Steine für ihren Steinkreis selbst in der Natur gesucht.

### **Abbildungen auf der gegenüberliegenden Seite**

*1. Reihe oben, links:* Eine an der Quelle Lauenstein gefundene »Drachen«-Wurzel; daneben ein »Kristall des Herzens«

*1. Reihe oben, rechts:* »Heilig und Profan«: Ägyptische Gottheit auf einem Fernseher.

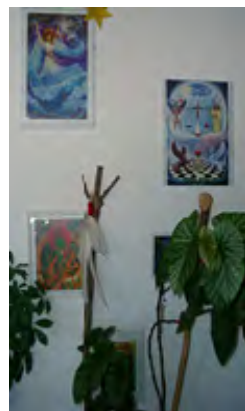
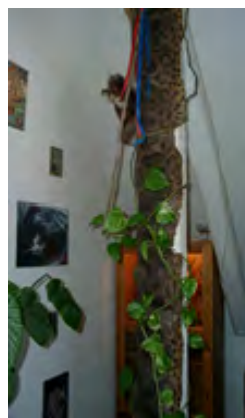
*2. Bild von oben, links:* Eine Kristallkugel, Merlin, Drachen und andere Fabeltiere.

*3. Bild von oben, links:* Das Wohnzimmer der Initiatorin, das den »Weisen Frauen« als Ritualplatz diente – von ihr auch als »Sultanwiese« bezeichnet; hier sind verschiedene religiöse Gegenstände aus unterschiedlichen Kontexten zu erkennen, z. B. ein Kalenderblatt, auf dem die indische Göttin Lakshmi, die Göttin der Fülle abgebildet ist und rechts daneben ein Maya-Kalender. Zwischen den Blumen auf der Fensterbank befinden sich eine kleine Elfe sowie ein selbst gemachter indianischer Traumfänger. Der Kuscheltier-Wolf ist Symbol dieses geschätzten »Krafttieres«.

*Links unten:* Der Haus-Altar der Initiatorin der »Weisen Frauen«.

*Außen, Mitte:* An die Wand gelehnt befinden sich selbst gefundene »Zauberstäbe« bzw. »Medizinstäbe« in Form einer Rune für göttlichen Schutz, daran sind Schwanenfedern gebunden – Schwäne gelten als »Krafttiere«, die für Intuition, Weiblichkeit und Transformation stehen. Die Bilder zeigen die Göttin Morgan le Faye, das ägyptische Totengericht sowie eine Figur aus buddhistischem Kontext.

*Außen, unten:* Im Bild darunter finden sich eine Schlangenhaut und ein Eichhörnchen – beide gelten als Krafttiere.





»In den alten Häusern hat die Frau den Vorhang gewebt und die Spitze gemacht. Dann hat sie die Decke gewebt und das Kissen bestickt; alles, was sie berührt, ist von Hand gemacht und mit Liebe. Und wenn sie in einem solchen Raum sind, sind sie von Liebe umhüllt. Da können sie nicht krank sein. Und in der heutigen Zeit fehlt das alles. Sie kaufen Konfektion. Was sie anziehen, ist Konfektion, wo sie sitzen, ist Konfektion, was sie leben, ist Konfektion. Alles!«<sup>260</sup>

Die Frauen lehnen, wie in Gesprächen deutlich wurde, den »Konsumterror«, der in unserer Gesellschaft herrsche, ab.<sup>261</sup> Entscheidend sei nicht äußerer, sondern »innerer Reichtum«. Reichtum erfährt im Kontext dieser Gruppe also eine andere Definition:

»Wir alle sind reich, weil der Kosmos uns mit dem versorgt, was wir wirklich benötigen – nur wird sich nicht jeder dieser Tatsache bewusst.«<sup>262</sup>

Die Ablehnung der Konsumgesellschaft äußert sich im alltäglichen Lebensstil der Frauen jedoch unterschiedlich intensiv: Während einige relativ »angepasst« leben, träumen andere vom »Ausstieg« oder vollziehen ihn teilweise, indem sie beispielsweise ohne Telefon leben, so oft wie möglich im abseits der Dörfer gelegenen Gartengrundstück unter freiem Himmel schlafen<sup>263</sup> oder versuchen, sich ausschließlich mit eigenen Erzeugnissen zu versorgen. Eine Teilnehmerin berichtete, auf der Suche nach alternativen, gemeinschaftlichen Lebensformen in einer Kommune zu sein. Auch in einem E-Mail, das ich von einer anderen Teilnehmerin

260 Obrecht, Andreas J.: *Die Welt der Geistheiler. Die Renaissance magischer Weltbilder*. Wien, Köln, Weimar: Böhlau 1999, S. 33. An dieser Stelle wird ein Unbehagen an den mit der Individualisierung einhergehenden Standardisierungsprozessen deutlich.

261 Dabei kritisieren sie die Widersprüchlichkeit der »Spaßgesellschaft«, in der auf der einen Seite unendliche Möglichkeiten offeriert würden, die auf der anderen Seite für einen Großteil der Bevölkerung nicht erreichbar seien, da die Schere zwischen arm und reich immer größer werde. Mit solchen Vorstellungen versuchen sie, mit der Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit umzugehen.

262 Der Kosmos bzw. die Natur wird als gut und üppig verstanden. Entsprechend wird in der religiösen Praxis die »(weibliche) Fülle und Schöpferkraft der Mutter Erde« zelebriert; dies soll zum Ausdruck bringen, dass die Schöpfung als wundervoll angenommen wird. Dadurch soll eine »vertrauensvolle« Einstellung gefördert werden.

263 Einmal war geplant, in Anlehnung an Visionssuchen und Initiationsrituale archaischer Gesellschaften gemeinsam einen Berg zu besteigen und auf dem Gipfel als einem »Ort der Kraft«, an dem fernab der Zivilisation, in der Wildnis, eine Rückbindung mit der Natur möglich sei, zu übernachten. Dabei sollte jede die Möglichkeit haben, für sich alleine zu sein. Das Treffen wurde jedoch wegen angekündigter Minusgrade abgesagt; allerdings erzählten mir einige Frauen von Erfahrungen, die sie gesammelt hatten, wenn sie allein oder in der Gruppe in der Natur genächtigt hatten. Wichtig sei dabei vor allem die Konfrontation mit eigenen Ängsten sowie deren Überwindung.

erhalten habe, werden Kommunen als neue Lebensformen, die die Familien ablösen sollen, gefordert.

»Die Kommune wird zur authentischen Familie, ohne die Krankheiten, die früher durch die Familie kamen. Die ganze Welt sollte eine Menschheit sein, aber über lauter kleine Kommunen verteilt, aus rein praktischen Gründen. Kein Fanatismus, kein Rassismus, kein Nationalismus – dann können wir zum ersten Mal alle Kriege vergessen. Die neue Kommune, der neue Mensch, kann ohne jedes Gesetz leben, ohne jede Gesellschaftsordnung.«

Die religiösen Überzeugungen der »Weisen Frauen« schlagen sich, wie hier deutlich wird, in ihrer Lebenspraxis nieder und werden alltagspraktisch relevant.

Neben diesem undogmatischen, synkretistischen Umgang mit kulturell-religiösen Sinngehalten ist ein weiteres Moment für das Selbstverständnis der »Weisen Frauen« konstitutiv: Der Anspruch, sich in ihrem Religiositätsstil von institutionalisierten, etablierten Religionsformen mit ihren Herrschaftsstrukturen abzugrenzen. Um dieses sowie weitere Elemente des Selbstverständnisses der »Weisen Frauen« zu verdeutlichen, werden im Folgenden ihre Organisationsstruktur, die Ziele ihrer religiösen Praxis sowie die Gruppendynamik, die sich während der Untersuchung entwickelt hat, beschrieben.

### 6.2.1. Die Organisationsstruktur der Gruppe »Weise Frauen«

Der Organisationsgrad der Gruppe »Weise Frauen« ist gering, was für die »neue Sozialform von Religion« typisch ist.<sup>264</sup> Entstanden ist die Gruppe in privatem Kontext: Die Frauen, die in und um Hannover leben, kennen sich aus vorangegangenen Seminaren zu esoterisch-spirituellen Themen, aus dem Berufsleben oder durch private Kontakte. Es besteht keine formale Mitgliedschaft – die, die regelmäßig teilnehmen, gehören einfach dazu.<sup>265</sup> Für den Zeitraum der Untersuchung schwankte die Gruppengröße zwischen fünf und zwölf Personen, wobei meiner Beobachtung zufolge mittlerweile sechs davon zu einem »inneren Kern« der Gruppe gehören und verbindlich teilnehmen.

Festgelegte Ämter und offene Hierarchien im Sinne einer Priesterschaft gibt es bei den »Weisen Frauen« nicht, vielmehr ist nach Ansicht der Gruppe jede

<sup>264</sup> Vgl. Kapitel 4.2.

<sup>265</sup> Dies ist bei den meisten Gruppen der Fall. Vgl. Pahnke, Donat: *Priesterinnen und Priester in neuen religiösen Bewegungen*. In: Lukatis / Sommer / Wolf 2000, S. 225–239.

Teilnehmerin ihre eigene Priesterin.<sup>266</sup> Allerdings ließ sich feststellen, dass bestimmte Aufgaben, z. B. die Durchführung von Ritualen, häufig von den gleichen Personen übernommen werden, da sie über entsprechende Kenntnisse und Fertigkeiten verfügen.

Kontakte zu anderen spirituellen Gruppen werden nicht systematisch aufgebaut, es gibt keinen Dachverband oder etwas vergleichbares, dem die »Weisen Frauen« angehören. Allerdings besuchen einige Mitglieder regelmäßig andere spirituelle Gruppen, deren Gedankengut sie wiederum mit in den »Konvent«<sup>267</sup> der »Weisen Frauen« einbringen.<sup>268</sup> Außerdem weisen die Frauen sich gegenseitig auf interessante Seminare, Workshops, Vorträge, Bücher und Dienstleister im esoterisch-neuheidnischen Bereich hin und verstehen sich explizit als »Informationsbörse«.<sup>269</sup> So entstehen Vernetzungen zwischen den einzelnen Protagonisten/innen und Gruppen der Szene, ohne dass sie systematisch hergestellt werden. Eine bedeutende Form der Vernetzung der spirituell Interessierten findet

266 Dies hängt mit der Vorstellung der Immanenz des Göttlichen zusammen, die in solchen Ritualgruppen weit verbreitet ist (vgl. dazu Kapitel 6.3.1.1. sowie Pahnke, Donat 1995, S. 120 f.). Zur Rolle von Priesterinnen und Priestern in neuheidnischen Gruppierungen siehe auch: Pahnke, Donat: *Priesterinnen und Priester in neuen religiösen Bewegungen*. In: Lukatis / Sommer / Wolf 2000, S. 225–239. Pahnke macht hier deutlich, dass die Art der Ausübung des Priestertums vor allem vom ethisch-politischem Selbstverständnis abhängt.

267 Ein Konvent besteht aus einem festen Kreis von Personen, die sich zur Ausübung von Ritualen treffen. Entstanden sind derartige Meetings in Anlehnung an so genannte Hexencovens, die vor allem durch die US-amerikanische Psychologin und Feministin Starhawk populär wurden. Vgl. dazu Starhawk: *Witchcraft and Women's Culture*. In: Christ / Plaskow 1979, S. 264 f.

268 Einige Teilnehmerinnen gehen einmal in der Woche zu einer Atemgruppe; hier soll nach 50minütigem Atmen gemäß einer bestimmten Technik eine Trance einsetzen, bei der »das hochkommt, was gerade dran ist.« Dieses gezielte Hyperventilieren könne sowohl furchterregende, schreckliche Bilder und Gefühle aus dem Unbewussten als auch sehr angenehme, schöne Erlebnisse in einem aufsteigen lassen. Außerdem praktizieren einige Mitglieder Yoga, Tai Chi oder Bauchtanz, spirituelles Malen oder Traumdeutung in einer sich regelmäßig treffenden Gruppe (oder auch allein). Eine Teilnehmerin ist außerdem Mitglied eines »Heilkreises«.

269 So erzählte z. B. eine Teilnehmerin begeistert von dem Besuch bei einem Astrologen, dessen Flyer sie daraufhin verteilte, eine andere hatte die Leiterin eines Seminars zum Spirituellen Singen, die Sing-Happenings gestaltet und sich dafür buchen lässt, kennen gelernt und nun für ihre neu herausgebrachte CD Werbung gemacht (siehe dazu [www.anke-conrad.de](http://www.anke-conrad.de), Zugriff am 02.07.04). Die »Spirituelle Sängerin« wurde daraufhin sogar zum Sommerfest der »Weisen Frauen« eingeladen. Auch ganze Lehrtraditionen wurden in der Gruppe bekannt gemacht, indem die Frauen von Vorträgen oder Büchern berichteten, Empfehlungen aussprachen, Info-Materialien verbreiteten oder während der Treffen das neu Gelernte anwandten. Daneben wurde auf Events wie z. B. indianische Powwow-Tänze hingewiesen, die einige Teilnehmerinnen dann gemeinsam besuchten.

durch das Internet statt. Es gibt unzählige Seiten von Neuheiden, Hexen, Neo-Schamanen usw., in denen sie sich und ihre Religiosität darstellen und verbreiten. Hier werden Empfehlungen für Bücher, Zeitschriften<sup>270</sup>, Musik und dergleichen ausgesprochen. Eine der Teilnehmerinnen der »Weisen Frauen« ist gerade damit beschäftigt, eine Homepage über ihre religiösen Vorstellungen und Aktivitäten sowie ihre kinesologische Praxis zu erstellen.<sup>271</sup>

Die Autonomie eines »Konvents« hat entsprechender Insider-Literatur zufolge eine lange Tradition.

»Covens are separate and autonomous, and no one outside the coven has any authority over its functioning. Some covens may be linked in the same tradition – meaning they share the same rituals and symbology – but there is no hierarchy of rule. Elder witches can and do give advice, but only those within the coven may actually make the decisions. Covens are extremely diverse. There are covens of hereditary witches who have practiced rites unchanged for hundreds of years, and covens who prefer to make up their own rituals and may never do the same thing twice. There are covens of »perfect couples« – an even number of women and men permanently paired, and covens of lesbian feminists or women who simply prefer to explore women's spirituality in a space removed from men. There are covens of gay men and covens that just don't worry about sexual polarities. A few covens are authoritarian – with a high priestess or high priest who makes most of the decisions. (Coveners, of course, always have the option of leaving.) Most are democratic, if not anarchic, but usually older or more experienced

---

270 Hier die links zu einigen von den Frauen empfohlenen Zeitschriften: <http://www.zeiten.schrift.com/>; [www.lebensart-magazin.de](http://www.lebensart-magazin.de); [www.grenzenlos.net](http://www.grenzenlos.net); [www.connection-medien.de](http://www.connection-medien.de); <http://www.schlangenbrut.de/>, gesichtet am 25.03.05.

271 Siehe u. a. [www.shaman-ca.de](http://www.shaman-ca.de); [www.reclaiming.de](http://www.reclaiming.de); [www.witchcamp.org](http://www.witchcamp.org); [www.dreamingoddess.com](http://www.dreamingoddess.com); [www.geocities.com/~animalspirits/](http://www.geocities.com/~animalspirits/); [www.hexen-online.org/](http://www.hexen-online.org/); [www.kondor.de/index2.html](http://www.kondor.de/index2.html); [www.hagazussa.ch/](http://www.hagazussa.ch/); [www.derkraftplatz.de/](http://www.derkraftplatz.de/); <http://mitglied.lycos.de/spd0cdu0pds0kopf/newpage5.html>; <http://www.apache-web.de/medizin.html>; <http://www.rabenclan.de/index.php/Rabenclan/StartSeite>; <http://www.welt-der-indianer.de/>; <http://www.diegoettin.de/>; <http://www.hexenthing.de/>; <http://www.pantheismus-online.de/>; <http://www.hexenwelt.de/>; <http://www.spiritvoices.de/>; <http://www.heidenkinder.de/>; <http://www.hexe.org/>; <http://www.hexen.de/>; <http://www.hagazussa.ch/>; <http://www.pagan-seite.de/Paganismus/>; <http://www.hexenbuecher.de/index.html>; <http://www.frauenwissen.at/>; <http://www.magieheim.at/>; <http://www.om-esoterik.at/>; <http://www.pagan.at/>; <http://www.sphinx-suche.de/>; <http://www.paganforum.de/>; <http://www.roypanther.de/Religionen/Naturreligionen/Paganismus/paganismus.html>; <http://www.spiralgoddess.com/>; <http://www.de.paganfederation.org/>; <http://www.witchvox.com/>; <http://www.starhawk.org/>; <http://www.sternenkreis.de/>; <http://www.zbudapest.com/index.shtml>; <http://www.wildheartsranch.com/index16.html>; <http://www.ritas-spurensuche.de/>; <http://www.amysophia.com> (gesichtet am 20.02.2005); Rosenbohm, Alexandra: *Die neuen Hexen. Zurück zur weiblichen Weisheit*. In: Connection spezial 56, Schamanische Wege der Heilung, V/01, S. 28.

members – ›elders‹ – assume leadership and responsibility. Actual roles in rituals are often rotated among qualified coveners. Rituals also vary very widely. A craft ritual might involve wild shouting and frenzied dancing, or silent meditation, or both.«<sup>272</sup>

Wie hier deutlich wird, sind der Organisationsgrad und die Organisationsstruktur ebenso wie Glaubensinhalte und religiöse Praxis neuheidnischer Gruppen, aber auch ihre Größe und Zusammensetzung sehr unterschiedlich.<sup>273</sup>

»Gewöhnlich entwickeln die Konvente eine spezifische Richtung und einen besonderen Schwerpunkt. Manche Konvente befassen sich vor allem mit der Heilkunst oder der Lehre; andere tendieren zu Arbeit mit der Psyche, Trancezuständen, gesellschaftlichem Engagement, Kreativität oder Inspiration. Manche scheinen einfach nur gute Partys zu veranstalten; schließlich sind ›alle Akte der Liebe und des Vergnügens‹ Rituale der Göttin.«<sup>274</sup>

Die »Weisen Frauen« sind eine der vielen »freifliegenden« Ritualgruppen, deren gemeinsame Religiosität als experimentelle Suche und Aushandlung bezeichnet werden kann.

Während der Beobachtung ließ sich allerdings eine zunehmende Organisation und Strukturierung der Gruppe feststellen. Die organisatorischen Regelungen, die im Folgenden beschrieben werden, entsprangen konkreten Bedürfnissen der Teilnehmerinnen, über die in Diskussionen verhandelt wurde.<sup>275</sup> Diese Regelungen wurden als Kompromisse bis auf weiteres vereinbart und sind jederzeit ohne bürokratischen Aufwand änderbar, da es keine Satzung oder dergleichen gibt.

Unter anderem wurde über den häufigen Wechsel der Gruppenmitglieder und die Frage, inwieweit man offen für Neuzugänge sei, diskutiert. Während die einen jede Neuaufnahme als Herausforderung und Bereicherung verstanden und sich für die ausnahmslose Aufnahme neuer Teilnehmerinnen aussprachen, meinten die anderen, eine zu hohe Teilnehmerzahl und die daraus evtl. resultierende Unverbindlichkeit wirke der Nähe und dem Vertrauen, das nötig sei, um sich für die spirituelle Dimension zu öffnen, entgegen. Ausgelöst wurde die Debatte, weil nahezu alle Konvent-Mitglieder an der Gruppe interessierte Frauen kennen. Es

272 Starhawk: *Witchcraft and Women's Culture*. In: Christ / Plaskow 1979, S. 265; Vgl. auch Starhawk 1992, S. 25; McGuire, Meredith B.: *Religion – The social context*. 3. edition, Belmont: Wadsworth 1992, S. 133.

273 Vgl. Sjöö / Mor 1985, S. 84.

274 Ebd., S. 60 f.

275 Vermutlich wurde der Prozess zunehmender Strukturierung auch von der Forschung mit angeregt, die die Gruppenaktivitäten noch bedeutungsvoller erscheinen ließ.

scheint nicht wenige Frauen zu geben, die sich die regelmäßige Teilnahme an solchen Gruppentreffen wünschen. Letztendlich entschied sich die Gruppe dafür, als Interessengemeinschaft mit fester Personenzahl erst einmal eine geschlossene Gruppe zu sein und ggf. erst nach einiger Zeit ein neues Mitglied aufzunehmen, ohne jedoch genau zu bestimmen, wann darüber wieder verhandelt werden würde. Einig war man sich auch darin, dass einer Neuaufnahme nur bei einem Konsens aller Frauen zuzustimmen sei. Das heißt nach einer ersten Teilnahme soll sich nicht nur die Interessierte entscheiden, ob sie weiterhin am Gruppen-geschehen partizipieren möchte, sondern auch die Gruppe darüber abstimmen, ob sie mit dem Neuzugang einverstanden ist.

Eine Initiation in die Gruppe oder ihr Wissen erfolgt nicht.<sup>276</sup> Initiationen hält auch die neue Hexe Luisa Francia für »heute unüblich«.

»In der heutigen Zeit werden Zauberinnen, Heilerinnen, Magierinnen, Hexen nicht mehr initiiert. Die Zeiten der Geheimbünde sind vorbei. Es gibt zwar Hexen-Zirkel, die noch Initiationsrituale feiern und dabei Frauen in ihren Kreis aufnehmen. Wir haben aber auch begriffen, daß die wirkliche Initiation in »die Kraft« ein Anknüpfen aller alten Fäden, ein Verbinden aller Energien und Schwingungen ist. Diese Initiation ist ein stiller Prozeß der eigenen Erkenntnis; niemand kann dich darin bestätigen oder dir ein Symbol dafür aushändigen – nur du allein. Du findest zu deiner Kraft, zu deiner Vergangenheit in dieser Welt, zu dem, was du dir in diesem Leben vorgenommen hast.«<sup>277</sup>

Außerdem wurden Zeitrahmen und Turnus der Treffen festgelegt: Man vereinbarte, sich alle acht Wochen Samstags von zehn bis fünfzehn Uhr zu treffen. Einige Gruppenmitglieder sahen die Spontaneität des Zirkels damit gefährdet und vermissten eine Ausrichtung der Treffen am Mond- und Maya-Kalender.<sup>278</sup> Nach einiger Zeit wurde außerdem kritisiert, dass die Treffen zu selten stattfänden. Da häufigere Zusammenkünfte allen Frauen ein Anliegen waren, einigte man sich darauf, sich nach wie vor alle acht Wochen jeden zweiten Samstag im Monat, nun von elf bis fünfzehn Uhr zur Ritualarbeit in der kinesiologischen Praxis eines

276 Dies ist in manchen Konventen noch Usus, z. B. in jenen, die sich nach der dianischen Tradition richten. Vgl. Budapest 1995, S. 291 ff.; Starhawk 1992, S. 236 ff.; Pahnke, Donat: *Priesterinnen und Priester in neuen religiösen Bewegungen*. In: Lukatis / Sommer / Wolf 2000, S. 230 ff. Zum Initiationsbegriff siehe Eliade, Mircea (Hrsg.): *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 7. New York u. a.: Simon & Schuster Macmillan 1995, S. 224–229, Stichwort Initiation; Cancic, Hubert / Gladigow, Burkhard / Kohl, Karl-Heinz (Hrsg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Bd. IV. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 2001, S. 238–248.

277 Francia, Luisa: *Mond, Tanz, Magie*. 4. Aufl., München: Verlag Frauenoffensive 1994, S. 103.

278 Nun wird mit den Kalendern »locker« umgegangen, indem am jeweiligen Termin die vorhandenen Planetenkonstellationen berücksichtigt werden, ohne die Treffen selbst nach den Konstellationen zu richten.

Mitgliedes zu treffen, aber jeden zweiten Freitag im dazwischen liegenden Monat von achtzehn bis zweiundzwanzig Uhr reihum bei den verschiedenen Teilnehmerinnen ein Treffen zu organisieren, das Raum für persönlichen Austausch und gemütliches Plaudern geben soll. Dieser Austausch hatte sich als ein Bedürfnis herausgestellt, zumal kurze Pausen während des Rituals aufgrund sich intensiv entwickelnder Gespräche endlos in die Länge gezogen wurden und dadurch sowohl das Ritualgeschehen beeinträchtigten als auch die Teilnehmerinnen, die das Treffen pünktlich verlassen mussten, verärgerten. Im Zuge dieser neuen Regelungen wurden die jeweiligen Termine gleich für das ganze Jahr 2005 festgelegt. Der regelmäßige Turnus scheint sich also letztendlich bewährt zu haben, da so jede Teilnehmerin die Treffen mit anderen alltäglichen Verpflichtungen koordinieren kann und nicht endlose Diskussionen über den Zeitpunkt der Termine geführt werden müssen; denn dadurch bleibe mehr Zeit für die eigentlichen Ziele der Treffen.<sup>279</sup> Über die Ziele diskutierten die »Weisen Frauen« ebenfalls. Die Ergebnisse dieser Gespräche werden im nächsten Abschnitt zusammengefasst.

### 6.2.2. Spiritualität zum Heil der Welt: Die Ziele der »Weisen Frauen«

Die regelmäßigen Zusammenkünfte der Gruppe, die Konvent-Treffen, sollen den Frauen dazu dienen, sich gegenseitig bei der spirituellen Entwicklung und Selbstheilung zu unterstützen. Die Frauen haben sich, wie sie erklärten, zusammengeschlossen, um gemeinsam nach einer spirituellen Dimension zu suchen bzw. sie in ihr eigenes Leben einzubeziehen und dadurch »Kraft«<sup>280</sup> zu entwickeln. So möchten sie ihren Alltag leichter bewältigen können, Trost, Unterstützung und Gemeinschaft bei Gleichgesinnten finden und ihrem Leben angesichts seiner Vergänglichkeit einen tieferen Sinn geben.<sup>281</sup> Bedeutung hat die spiritu-

---

279 Auch Franke weist in ihrem Artikel darauf hin, dass die organisatorischen Strukturen feministisch-spiritueller Gruppen sich in einem dynamischen Prozess der Wandlung befinden, bei der trotz erster Ansätze zu einer systematischen Vermittlung des Wissens und einem gemeinsamen Fundus spiritueller Praxis Namensänderungen und Gruppenauflösungen häufig sind. Diese Form von Religiosität ist also noch in der Entwicklung (Franke, Edith: *Feministische Spiritualität*. In: Klöcker / Tworuschka 1997, Kapitel IX.-6, S. 9).

280 »Kraft« ist ein Begriff aus dem (neo-)schamanischen Kontext, der mittlerweile jedoch darüber hinaus auch in anderen esoterischen Kreisen verwandt wird. Dazu Harner 1999, S. 20, 119.

281 Schwere Krankheiten im eigenen Umfeld führten bei einigen Teilnehmerinnen zu einer Auseinandersetzung mit Nahtoderfahrungen, Reinkarnation sowie zum Versuch eines bewussten Umgangs mit der einem noch verbleibenden (Lebens)Zeit. Angesichts solcher Lebenskri-

elle Arbeit in der Gruppe auch als Ort des Rückhaltes sowie zur Bestärkung, durch die individuelle spirituelle Erfahrungen an Wirklichkeit gewinnen können, weil man sie gemeinsam ernst nimmt, aber auch als »Informationsbörse« für spirituelle Techniken und Ideen.<sup>282</sup> Es besteht der Wunsch zur Selbstheilung von Geist, Seele und Körper, die durch die Konvent-Treffen unterstützt werden soll. Mit der Selbstheilung soll letztendlich der gesamte Kosmos geheilt werden. Dies ist während der Treffen immer wieder betont worden: Es gehe nicht in erster Linie um Therapie und Heilung der Leiden von Einzelnen, sondern darum, als Informationsbörse und Netzwerk letztendlich einen Beitrag zur Rettung und Heilung der gesamten Welt zu leisten. Entsprechend heißt es in einem der von den Frauen benutzten Ritualtexte:

»Lass mich gewahr bleiben, dass eine gesunde Priesterin alles heil macht.«<sup>283</sup>

Die Frauen verstehen sich als »Spinnerinnen eines geheimen Netzwerkes zum Heil der Welt, indem sie ihr Bewusstsein transformieren und umprogrammieren und dadurch die Welt ändern.«<sup>284</sup> Sie sind davon überzeugt, dass es »schlecht steht um die Welt«, wie an Kriegen und gewalttätigen Ausschreitungen, ökologischen Problemen und sozialer Ungerechtigkeit zu erkennen sei. Angesichts dieser Weltlage sind sie davon überzeugt, dass es nötig sei, »heilende Netzwerke« aufzubauen – dies verstehen die »Weisen Frauen« als ihre primäre Aufgabe. Die Welt könne nur gerettet werden, wenn die Menschen ihre gegenseitige Verbundenheit erkennen und gemeinsam handeln. Anders als in der New-Age-Bewegung ist dieses Krisenbewusstsein jedoch nicht mit einem umfassenden Zukunftsoptimismus verbunden. Der Ausgang der Krise sei unklar und hänge vom Denken und Handeln der Einzelnen ab.

Die Vorstellung, die Rettung der Welt zur Aufgabe zu haben, führt bei manchen Mitgliedern zur Annahme, zu einer Elite zu gehören, die die »Masse«, welche »für die spirituelle Dimension nicht offen ist«, durch »Bildung von Netzwerken« vor dem Untergang der Welt retten kann. Die »Weisen Frauen« verfolgen mit ihrer religiösen Praxis also durchaus auch politische Interessen. In einem E-

---

sen werden Fragen des Sinns offensichtlich verstärkt aufgeworfen. Auch die Suche nach Heil und Heilung erhält angesichts der unmittelbaren Konfrontation mit Krankheit und Tod eine andere Dimension.

282 Iglehart, Hallie: *Weibliche Spiritualität. Traumarbeit, Meditationen und Ritual*. München: Kösel 1988, S. 65.

283 Diesen Ritualtext, der während eines Treffens gesprochen wurde, habe ich von der Initiatorin der »Weisen Frauen« erhalten; im weiteren Verlauf werde ich ihn noch häufiger zitieren.

284 Hier benutze ich den Jargon der »Weisen Frauen«.



Mail, das ein Mitglied an alle Teilnehmerinnen geschickt hat, werden beispielsweise eine neue Ökologie, eine Weltregierung sowie die Achtung von Individualität postuliert. Das Weltverständnis der »Weisen Frauen« hat einen gesellschafts- und kulturkritischen Impetus: sie sind gegen eine patriarchale, kapitalistische, imperialistische, hierarchische und mechanistische Gesellschaft und suchen nach alternativen Lebensmodellen.<sup>285</sup> Dabei stehen sie, wie in Diskussionen über den Irak-Krieg deutlich wurde, eindeutig hinter der Demokratie sowie den Freiheits- und Menschenrechten. Das Ideal der Demokratie ist jedoch in ihren Augen nicht voll verwirklicht, da die Normalbürger bezüglich entscheidender Fragen keine Wahlmöglichkeiten hätten – diese lägen allein in den Händen von Großkonzernen und Kapitalgesellschaften, kurz: »den Mächtigen«.

Dennoch nimmt das Einklagen von Eigenverantwortung bei den »Weisen Frauen« in allen Lebensbereichen eine besondere Bedeutung ein: Sie sind der Meinung, dass man selbst Verantwortung für sein Leben übernehmen und bewusst handeln sollte. Sie wollen kein ängstliches »Hamsterradleben« führen, sondern durch konstruktives Hinterfragen der Verhältnisse im Rahmen ihrer Möglichkeiten Handlungsfähigkeit erlangen. Außerdem wollen sie gemeinsam Zukunftsvisionen von alternativen Lebensweisen entwickeln. »Esoterischen Gemeinschaften« zuweilen gemachte Vorwürfe von Passivität und Entindividualisierung der Verantwortung können anhand des Selbstverständnisses der »Weisen Frauen«, aber auch anhand der Beispiele aus der neopaganen Literatur empirisch nicht nachvollzogen werden. So erläutert Zsuzsanna Budapest, dass es im Kontext feministischer Spiritualität ein wesentliches ethisches Prinzip ist, das eigene Leben selbst bestimmt zu führen:

»Im Göttinnenbewußtsein zu leben bedeutet, dein Schicksal in die Hand zu nehmen, aktiv zu deinem Wohlergehen beizutragen und nicht auf einem Pfad der Tränen zu wandeln, sondern dich einer ganzheitlichen Lebensweise zu verpflichten.«<sup>286</sup>

Diese Eigenverantwortung stellt Judith Jannberg, eine neue Hexe, die in den 1980er Jahren aufgrund ihrer Publikationen populär wurde, deutlich heraus. Sie betont in Abgrenzung zu Marx' These, dass das Sein das Bewusstsein bestimme, dass das Bewusstsein das Sein bestimme.<sup>287</sup> Ein Blick in die dieser Szene zuzuordnender Primärliteratur zeigt außerdem, dass die Durchsetzung politi-

---

285 Dieser Impetus kommt auch in einschlägiger Literatur zum Ausdruck. Vgl. Sjöo / Mor 1985, S. 10

286 Budapest 1995, S. 263.

287 Jannberg 1992, S. 98.

scher Interessen und Ziele für den Kontext von Neuheidentum und feministischer Spiritualität geradezu ein Charakteristikum ist.

»Viele Bereiche der Wirklichkeit – die Wohlfahrt, der Krieg, die Frauen und Männern zugewiesenen gesellschaftlichen Rollen – werden kollektiv geschaffen und können nur kollektiv verändert werden. [...] Wenn Spiritualität wirklich dem Leben dienen soll, muß sie betonen, daß wir alle füreinander verantwortlich sind. Ihr Ziel darf nicht die individuelle Erleuchtung, sondern muß die Anerkennung unserer menschlichen Verbundenheit und unseres Engagements füreinander sein. [...] Ihr Ziel muss die unmögliche Aufgabe sein, daß wir uns selbst lehren – weil wir keine Vorbilder und keine Lehrer haben, die uns den Weg zeigen können –, menschlich zu werden, zutiefst lebendig zu sein, mit allen menschlichen Leidenschaften und Wünschen, Fehlern und Grenzen und unendlichen Möglichkeiten.«<sup>288</sup>

Man ist sich einig darin, dass durch gelebte Spiritualität das Bewusstsein auf heilende Weise verändert wird, was sich in entsprechendem Handeln niederschlägt und auf diese Weise sowohl Selbst- als auch Weltheilung bewirke. »Heilung« ist ein allgemeiner Topos dieser religiösen Szenerie. Dabei werden unterschiedliche Akzente gesetzt, etwa die Heilung des / der Einzelnen, der Frauen oder die Heilung der zunehmend zerstörten Erde / Umwelt. Spiritualität und Politik werden dabei als untrennbar miteinander verknüpft gedacht.

»Matriachale Spiritualität meint keinen Rückzug in esoterisch-okkulte Kreise, sondern sie meint genau diese durchsichtige Verknüpfung aller Bereiche unseres Wissens und Lebens zu einem lebendigen, kreativen Prozess. [...] Politik und Spiritualität sind nach unserer Auffassung keine Gegensätze. Sie sind es allerdings in ihrer patriarchalen Verzerrung. Dort ist Politik zum Gerangel um Macht und Besitz in Parteien und Institutionen und zum Gerangel der Machthaber um ihre Hierarchien verkommen, und zwar in Ost und West. Spiritualität wird dazu mißbraucht, die Realität durch eine unsichtbare, transzendente Scheinwelt zu ersetzen, die Feindschaft zwischen der Erde und dem Menschen, dem Körper und dem Geist sät. Von beidem sind wir gleich weit entfernt, darum öffnet sich der Weg für ein neues Verständnis von Politik und Spiritualität in ihrer notwendigen Verbindung.«<sup>289</sup>

Gemäß der Vorstellung der von mir untersuchten »Weisen Frauen« gehört zum großen Ziel der Welttrettung und -heilung auch, dass Frauen ihren Einfluss in der männlich dominierten Gesellschaft wiedererlangen. Das wurde beispielsweise bei einem Konvent-Treffen deutlich, als in einem festlichen Akt die »Wiedererlangung der Macht« durch die Übergabe eines »Zauberstabes« an ein Konvent-

288 Starhawk 1992, S. 287 ff.

289 Göttnier-Abendroth, Heide: *Für die Musen. Neun Essays*. Frankfurt/Main: Zweitausendeins 1988, S. 198 f.

Mitglied gefeiert wurde. Die Frauen sind davon überzeugt, dass eine »Schwesterschaft« unter den Frauen hergestellt werden muss, um gemeinsam Emanzipation zu erlangen. Dabei gehen sie davon aus, dass es ein uraltes, geheimes Wissen der Frauen gibt, das durch das Patriarchat unterdrückt wurde und nun wieder belebt werden soll.<sup>290</sup> Bereits in einem der ersten Bücher aus dieser Szene, in dem verschiedene Protagonistinnen der Bewegung zu Wort kommen, wird die Bedeutung der Solidarität unter Frauen deutlich herausgestellt.

»But sisterhood, more than an experience of community, is a community. It is a place where women can ›get themselves together‹, begin to understand, and thus begin to overcome, their common oppression. It is a place where women can begin to act out their new sense of wholeness, making their own decisions for their own lives.«<sup>291</sup>

Wichtig sei neben der politischen auch die spirituelle Emanzipation der Frau, zumal die patriarchale Religion wesentlich an der Unterdrückung von Frauen beteiligt gewesen sei. Die den Frauen dadurch zugefügten Wunden, so die neue Hexe Judith Jannberg, können nur von Frauen, nicht aber von »männlichen Gurus« geheilt werden, weshalb »jede Frau jeder Frau Guru sein« solle.<sup>292</sup> So könnten Frauen wieder ihre eigene innere Stärke entwickeln, selbst bestimmt und kreativ werden.<sup>293</sup> Einige Protagonistinnen feministischer Spiritualität fordern in diesem Zusammenhang eine bewusste Wiederbelebung und Kreation weiblicher Symbole.<sup>294</sup>

»Symbols have both psychological and political effects, because they create the inner conditions (deep-seated attitudes and feelings) that lead people to feel comfortable with or to accept social and political arrangements that correspond to the symbol system.<sup>295</sup> The strength and independence of female power can be intuited by contemplating ancient and modern images of the Goddess.«<sup>296</sup>

Neben diesen feministischen haben die Frauen auch ökologische Ziele. In der Richtung »Spiritueller Ökologie« ist vor allem die Initiatorin der »Weisen

290 Hierzu empfahl mir eine Teilnehmerin folgendes Werk: Walker, Barbara G.: *Das geheime Wissen der Frauen*. Engerda: Arun- Verlag 2003.

291 Plaskow, Judith: *The coming of Lilith: Toward a Feminist Theology*. In: Christ / Plaskow 1979, S. 202.

292 Jannberg 1992, S. 58 f.

293 Iglehart 1988, S.45 ff.

294 Vgl. Abschnitt 6.3.1.1.

295 Christ, Carol P.: *Why Women need the Goddess: Phenomenological, Psychological, and Political Reflections*. In: Christ / Plaskow 1979, S. 274. Siehe dazu auch Iglehart 1988, S. 97 ff.

296 Ebd., S. 277.

Frauen« aktiv. Sie führt in einer anderen Gruppe »Erdheilungsrituale«<sup>297</sup> durch und möchte mit einem Bekannten ein Zentrum zur Heilung von »Mutter Erde« errichten.

»Sie [die spirituelle Ökologie, Anm. der Verfasserin] will aus der Anerkennung unserer Emotionen gegenüber der Zerstörung der Welt, aus spirituellen Übungen und Ritualen der Verbindung mit der Heiligkeit der Welt und aus dem rationalen Wissen um die gegenseitige Abhängigkeit aller Phänomene einen Teppich weben. Ein Teppich, der uns zu einer optimistischen Vision einer lebenswerten Zukunft trägt, unser Engagement freisetzt und uns endlich zu handeln veranlaßt.«<sup>298</sup>

In diesem Kontext wird dem Schamanismus, dem sich die Initiatorin der Gruppe zugehörig fühlt, eine entscheidende Bedeutung beigemessen.<sup>299</sup> Entsprechend wird in der Zeitschrift »Connection«, einem der Sprachrohre schamanisch-ökologischer Gruppen in Deutschland, ein Bewusstseinswandel gefordert, der auf der Erfahrung der Einheit alles Lebendigen basiere.<sup>300</sup> So gehen die Neo-Schamanen von einer therapeutisch-politischen Aufgabe aus, die sie zu erfüllen hätten, indem sie »Menschen anleiten, ihren Traum zu finden«.<sup>301</sup>

Auch auf der Ebene sozialer (welt-)politischer Ungerechtigkeiten wird in der Gruppe der »Weisen Frauen« »gearbeitet«. So beschäftigt sich eine der Teilnehmerinnen intensiv mit den Auswirkungen wirtschaftlicher Globalisierung und gestaltete ein Konvent-Treffen zu diesem Thema.<sup>302</sup>

Eine Synthese aus ökologischem, spirituellem und politischem Denken und Handeln fordert Starhawk. Als Öko-Feministin und Vorkämpferin der Friedensbewegung gibt sie in ihrem Werk »Mit Hexenmacht die Welt verändern« konkrete Hinweise zur Erfüllung dieses Postulats.<sup>303</sup>

297 Für Erdheilungsrituale wird, so meinen die Frauen, das Wissen um die Möglichkeiten der Reinigung, Harmonisierung und Regeneration der geistigen, emotionalen und energetischen Ebenen der Natur eingesetzt. Vgl. Brönnle, Stefan: *Die Seele der Landschaft*. In: Connection Special: Der Blick aufs Ganze. Spirituelle Ökologie. III/97, S. 87.

298 Connection Special: *Der Blick aufs Ganze. Spirituelle Ökologie*. III/97, S. 3.

299 Vgl. Harner 1999, S. 15.

300 Connection Special: *Der Blick aufs Ganze. Spirituelle Ökologie*. III/97, S. 10.

301 Connection Special: *Comeback der Schamanen. Die Reise der Seele*. III/00, Nr. 48, S. 93.

302 In diesem Zusammenhang empfahl sie die Zeitschrift »Humanwirtschaft«. Siehe dazu: <http://www.humanwirtschaft.org/index.htm>, gesichtet am 13.02.05.

303 Einleitend erzählt sie anhand eines Erlebnisses, wie Spiritualität und Politik fruchtbar miteinander verbunden werden können. Bei der Durchführung einer Blockade am Livermore-Waffenlabor berichtet sie von einem Zusammenstoß von Polizei und Demonstrantinnen, der durch »Gesang, Magie und Händeauflegen« friedvoll gelöst werden konnte. Magie als willentliche Veränderung des Bewusstseins sei eine Kunst der Befreiung, die nicht Herr-

»Wenn wir wirklich glauben, dass es in unserer Spiritualität um die tiefe Verbundenheit allen Daseins geht, dann ist es für uns vielleicht wichtiger, innerlich mit der Realität der Favela zu ringen als mit den Feen zu tanzen. Natürlich fühlen wir uns nach einer Vergegenwärtigung der Feen in der Regel gut, wogegen das Nachdenken über Slums, Kriege und internationale Handelsabkommen ein eher unangenehmes Gefühl zurücklässt. Auch Verärgerung und Hoffnungslosigkeit und Schuld. Vieles an unserer Magie- und Gemeinschaftsarbeit dreht sich um die Schaffung von Schutzräumen vor einer rauen und häufig feindlichen Welt, sichere Orte, an denen Menschen heilen und sich verwandeln, ihre Energien erneuern und neue Fertigkeiten lernen können. In dieser Arbeit versuchen wir, Schuld, Zorn und Frustration freizulassen und sie gemeinschaftlich in positive Emotionen zu verwandeln. Sicherheit, Zuflucht und Heilung sind wichtige Aspekte einer spirituellen Gemeinschaft. Aber sie bilden nicht das Ganze der Spiritualität. Sich gut zu fühlen, ist nicht der Maßstab, mit dem wir unsere spirituelle Arbeit bewerten sollten.«<sup>304</sup>

Dieses Verständnis teilen auch die »Weisen Frauen«. Die verschiedenen, in den Literaturbeispielen gezeigten Akzente finden sich auch bei ihnen in einer spezifischen Mischung wieder. Aus der Diskussion über die Weltlage ergibt sich bei den »Weisen Frauen« jedoch kein politischer Aktivismus wie in Starhawks Reclaiming-Tradition. Die »Weisen Frauen« wollen die Welt nicht mit herkömmlichen politischen Mitteln ändern, sie sind aber davon überzeugt, dass ihre religiöse Praxis auf die Gesellschaft zurückwirkt, einerseits durch ihr gelebtes Vorbild und die Ideen, die sie in Umlauf bringen und die sich in Form bewussten Handelns auch und gerade im alltäglichen Bereich umsetzen, andererseits durch »heilende Energien«, die sie »ins Universum schicken.«<sup>305</sup> Für besonders wichtig halten sie außerdem die Herstellung von Solidarität und Handlungsfähigkeit, zumal sie davon ausgehen, dass die gegenwärtige Krise auch durch »lähmende Angstmache« verstärkt wird. Politisches Engagement bewegt sich bei den »Weisen Frauen« also vorwiegend auf spiritueller Ebene, wobei von weitreichenden Auswirkun-

---

schaft und Kontrolle, sondern ein Gefühl der Verbundenheit hervor- und unsere tiefsten Fähigkeiten und Möglichkeiten wachrufe. Siehe: Starhawk 1991, S. 17, 38.

304 Starhawk: *Ritual und Widerstand. Auf dem Weg zu einer Spiritualität der politischen Aktion*. In: Schlangenbrut. Zeitschrift für feministisch und religiös interessierte Frauen. Nr. 81–21. Jg. Mai 2003, S. 6.

305 Hier meine ich politisches Engagement in einer Partei oder auch in Form von Demonstrationen und Protesten, wie sie von Bürgerrechtsbewegungen durchgeführt werden. In Gesprächen wurden diesbezüglich Ohnmachtsgefühle und ein großes Misstrauen deutlich: solche Aktionen würden nichts wirklich verändern. Deshalb diskutieren die Frauen während der Treffen auch regelmäßig darüber, was sie selbst tun könnten, um den Gang der Welt konstruktiv zu beeinflussen. Dabei sind sie sich darüber einig, dass es gelte, eine Art »Politik der Lebensführung« zu entwickeln und bei sich im Kleinen anzufangen, um dadurch Veränderung auch im Großen zu bewirken.

gen ausgegangen wird, da Spiritualität und Politik sowie Selbst- und Weltheilung als untrennbar miteinander verknüpft gedacht werden. Die Überzeugung, dass die Veränderung des Bewusstseins Selbstheilung und diese wiederum Weltheilung bewirke, geht auf C. G. Jung zurück. Sie ist in der »Esoterik-Szene« weit verbreitet.<sup>306</sup> Heil ist gemäß dieser Vorstellung nicht im Übernatürlichen, sondern im Diesseits, in der inneren wie äußeren Natur begründet.<sup>307</sup>

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das höchste Ziel der »Weisen Frauen« Heilung ist: Heilung der Einzelnen, der anderen Lebewesen, der Beziehung zu ihnen und des Kosmos insgesamt.<sup>308</sup>

Die Gruppe ist mit dem Aufbau ihres Konvents und dessen Zielsetzung kein Einzelphänomen. Besonders seit den letzten dreißig Jahren wurden und werden Frauenrituale in vielfältigen Bezügen gefeiert.<sup>309</sup> Eine Schlüsselperson für die Entwicklung dieser Szene ist Starhawk. Sie erläutert die Bedeutung eines Konvents folgendermaßen:

»Der Aufbau eines Konvents ermöglicht, dass ausgeprägte Individualisten ein tiefes Gefühl der Gemeinschaft erleben, ohne ihre geistige Unabhängigkeit einzubüßen. Ein Konvent bietet Rückhalt, Bewusstseinsstärkung, er ist ein Zentrum für die Erkenntnis der Seele, Mysterienschule, Ersatzfamilie und Religionsgemeinschaft in einem. In einem strengen Konvent besteht ein Synergismus, eine gegenseitige Verstärkung aller Kräfte. Er ist mehr als die Summe seiner Teile. Er ist ein Energiesammelbecken, aus dem seine Mitglieder schöpfen können. Im Idealfall dient ein Konvent als Übungsfeld, auf dem jedes Mitglied seine persönliche Kraft entwickelt.«<sup>310</sup>

Im Konvent soll ein ehrliches Gefühl von Gemeinschaft, Unterstützung, Geborgenheit und Anerkennung entstehen. Dementsprechend wird viel Wert auf rücksichtsvolles, zärtliches Verhalten gelegt: Die Frauen nehmen sich in den Arm, kuscheln miteinander, massieren sich oder geben sich Reiki.<sup>311</sup>

306 Franke, Edith: *Die Göttin neben dem Kreuz. Zur Entwicklung und Bedeutung weiblicher Gottesvorstellungen bei kirchlich-christlich und feministisch geprägten Frauen*. Marburg: diagonal-Verlag 2002, S. 60.

307 Dies ist für moderne Religionen typisch. Vgl. Kapitel 4.2. Siehe auch: Treiber, Angela: *Die Faszination des Ursprungs*. In: Harmening, Dieter (Hrsg.): *Hexen heute: Magische Traditionen und neue Zutaten*. Würzburg: Königshausen und Neumann 1991, S. 151.

308 Diese Ziele vertritt die Szene insgesamt. Vgl. Crowley, Vivianne: *Healing in Wicca*. In: Griffin, Wendy (ed.): *Daughters of the Goddess. Studies of Healing, Identity, and Empowerment*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press 2000, S. 151–165.

309 Siehe: Pahnke, Donat 1995, S. 114.

310 Starhawk 1992, S. 58f.

311 Reiki ist eine Form von Handauflegen, bei der gemäß der Vorstellung der Frauen positive Energien fließen, um zum Beispiel Kopfschmerzen zu lindern oder Verspannungen zu lösen.

Bei den Konvent-Treffen geht es um Erfahrungsaustausch und spirituelles Handeln auf gleichberechtigter Ebene. Die Forderung von Gleichberechtigung basiert auf der feministisch-spirituellen Vorstellung, dass es, bevor die Männer das Patriarchat errichteten, matriachale Gesellschaften<sup>312</sup> gab, die als »regulierte Anarchien« nicht hierarchisch gegliedert und somit herrschaftsfrei gewesen seien.<sup>313</sup> Budapest bezeichnet die Epoche, während der das Matriarchat bestanden haben soll, sogar als »goldenes Zeitalter«, das wieder zu errichten sei, indem Frauen ihre Energien durch eine Verankerung in ihrer spirituellen Kraft und die Wandlung ihres Bewusstseins regenerieren sollten.<sup>314</sup> Wenn das kosmische Selbst, die Göttin, weiterhin durch das Patriarchat unterdrückt werde, stehe die Existenz der Menschheit auf dem Spiel.<sup>315</sup>

»Wir sind zu sehr aus dem Gleichgewicht geraten. Für uns ist der Zeitpunkt gekommen, unsere Rolle als Schöpferinnen wiederzuentdecken und auszufüllen, damit dieser Planet weiterbestehen und Frauen und Männer ein schöpferisches, harmonisches und produktives Leben führen können. Wir müssen der Macht weiblicher Weisheit wieder zur Durchsetzung verhelfen.«<sup>316</sup>

Zur Umwandlung der Gesellschaft gehöre die Freiheit von Herrschaft, die zunächst in den jeweiligen Gruppen und Netzwerken hergestellt werden soll. Dabei, so wurde während der Beobachtung deutlich, kann Hierarchie in den Gruppen nicht dauerhaft vermieden werden. Es entwickeln sich vielmehr gruppenspezifische Prozesse, die einen Aufbau von dauerhaft bestehenden und hierarchiefreien Netzwerken verunmöglichen.

---

So erläutert eine Geistheilerin: »Oft merke ich, wenn ich die Hand auflege, dass der Mensch die Augen schließt und schon allein die Berührung genießt. Sie sitzen dann wie Verliebte da, und da kommen mir oft die Tränen, weil ich denke: Mensch, der hat niemand, der ihn berührt! Manche kommen bei der zweiten, dritten Behandlung zu mir wie zu einem Stelldich-ein. [...] Sie fühlen sich einfach als Menschen.« Obrecht 1999, S. 29. Vgl. auch Scharwies, Bernd: *Die Magie der bewußten Berührung*. In: Connection Special: Der Blick aufs Ganze. Spirituelle Ökologie. III/97, S. 13.

312 Siehe dazu: Cancic / Gladigow / Kohl 2001, Stichwort Matriarchat / Patriarchat.

313 Göttner-Abendroth 1988, S. 14.

314 Budapest 1995, S. 31.

315 Hallie Iglehart, eine der führenden Persönlichkeiten der spirituellen Frauenbewegung in den USA betont in diesem Zusammenhang die herausragende Rolle der Frauen zur Veränderung gesellschaftlicher Bedingungen. Iglehart 1988, S. 10–12.

316 Ebd., S. 10.

### 6.2.3. Zwischen Hierarchie und Gleichberechtigung: Die Gruppendynamik

Der Anspruch der Gleichberechtigung aller Konvent-Mitglieder, wenn auch immer wieder bewusst angestrebt, konnte gemäß den Ergebnissen der teilnehmenden Beobachtung nicht eingelöst werden. Es hat sich aufgrund von gruppendynamischen Prozessen eine Differenz von Anspruch und Wirklichkeit ergeben, auch wenn beispielsweise ein Sprechstab gebraucht wird, der sicherstellen soll, dass jeder, die ihn in Händen hält, ernsthaft, respektvoll und aufmerksam zugehört wird. Entgegen dieses Anspruches ist mein Eindruck, dass es zeitweise doch zu einer Hierarchiebildung kam, etwa weil die Ritualtexte zur Anrufung der Himmelsrichtungen und Welten nicht allen bekannt waren, so dass einige Teilnehmerinnen aufgrund ihres Wissensvorsprungs Autorität zu gewinnen schienen. Bestimmte Kenntnisse und Fähigkeiten, z. B. als Ritualmeisterin fungieren zu können, Heilungs- oder schamanische Techniken, die Fähigkeit zur Kontaktaufnahme mit dem Jenseits oder zur Rückführung in frühere Leben sowie einen entsprechenden Fachjargon zu beherrschen, spirituelle Seminare zu besuchen oder gar zu veranstalten, lassen das Ansehen in der Gruppe gemäß den Beobachtungsergebnissen steigen, weil dies als Ausdruck einer besonders weiten geistig-spirituellen Entwicklung gilt. Die Art der Zugehörigkeit unterscheidet sich demnach auf feine, subtile Weise, zumal es bei den »Weisen Frauen« keine ausgewiesenen religiösen Spezialisten und damit keine offizielle Hierarchie gibt, wie es unter anderem in den christlichen Großkirchen der Fall ist. Äußerte eine Teilnehmerin Zweifel an in der Gruppe allgemein angenommenen Vorstellungen, wurde zuweilen der Eindruck vermittelt, dass sie erst am Anfang des Weges stünde, noch nicht die nötige Intuition besäße oder noch nicht die entsprechenden Erfahrungen gesammelt hätte. Außerdem spielte der Umgang mit der Deutung von Tarot-Karten während der Treffen eine Rolle für die sich entwickelnde Gruppendynamik. Je »positiver«<sup>317</sup> man die Karten deutete, so zeigte die Beobachtung, desto weiter wähnte die Gruppe die spirituelle Entwicklung der jeweiligen Person. Geriet ein Gruppenmitglied jedoch aufgrund der sich entwickelnden Dynamik aus der Fassung und gab zu viel aus seinem Leben und von seinen

---

317 Eigentlich existieren im Sinne des Tarots keine Wertungen bezüglich der Interpretation. Ich habe aber beobachtet, dass die, die ihre Karten als Zeichen guten Vorankommens auf dem spirituellen Weg deuten und vorgeben, (nahezu) all ihre Probleme gelöst zu haben, als besonders weit in ihrer Entwicklung eingestuft werden. Dagegen wird davon ausgegangen, dass die, die ihre Probleme offen preisgeben, erst am Anfang des Weges stehen. Diese Praxis birgt meines Erachtens die Gefahr, dass Alltagsrollen verfestigt werden.



Problemen<sup>318</sup> preis, dann schien es in der Gruppenhierarchie zu sinken, weil es (noch) nicht angemessen damit umgehen konnte. Es wurde also eine gewisse Selbstbeherrschung erwartet, obwohl auf der anderen Seite postuliert wurde, Gefühle zu zeigen. Besonders provoziert wurde diese Gefühlsüberwältigung bei neuen Teilnehmerinnen; bei ihnen wurde besonders ins Detail gegangen und zum Teil wurden ihnen auch zusätzliche Aufgaben gestellt, um ihre Probleme zu bearbeiten. Erfahrenere Mitglieder gaben ihnen eine Art Einzeltherapie, durch die sie sich selbst »umprogrammieren« lernen sollten. Dabei entstand ein gewisser Druck, Deutungen, Gefühle und innere Prozesse offen zu legen. Auch wenn die Teilnehmerinnen in der Folge sehr aufgewühlt waren, wurden sie psychisch nicht immer angemessen aufgefangen.<sup>319</sup>

Die Hierarchiebildung wurde im Laufe der Zeit als Problem wahrgenommen und von einigen Teilnehmerinnen der Gruppe (besonders von denen, die in der Hierarchie eine mittlere bis hohe Position einnahmen) während zwei der Konvent-Treffen massiv kritisiert. Nach anfänglich verletzten Gefühlen der Initiatorin, die dafür kritisiert worden war, dass sie die Zügel zu sehr in die Hand genommen hatte, beruhigten sich die Frauen bei einem gemeinsamen Spaziergang in der Natur. Sie versuchten nun, konstruktiv mit dem Problem umzugehen, indem sie sich explizit mit der Gruppendynamik auseinander setzten und es als Lernaufgabe verstanden, die Hierarchie aufzuheben. Schließlich, und darin waren sich alle einig, sollten die Gruppenprozesse die eigentlichen Ziele nicht konterkarieren.

Um der sich herausbildenden Hierarchie entgegenzuwirken, wurde vereinbart, sich nicht immer bei der Initiatorin, sondern abwechselnd bei allen Mitgliedern zu treffen und auch die Moderatorin wechseln zu lassen, wobei die zu bearbeitenden Themen demokratisch abgestimmt und allen rechtzeitig mitgeteilt werden sollten, damit die einzelnen Teilnehmerinnen sich darauf vorbereiten könnten. Zum Teil wurden die Vereinbarungen im Laufe der Zeit wieder fallengelassen, da sie sich als impraktikabel erwiesen. Man entschied sich, doch immer am gleichen Ort, in den Praxisräumen eines der Mitglieder zu treffen, da diese

318 Es handelt sich vor allem um Beziehungsprobleme, Probleme mit eigenen Kindern oder Stiefkindern, eigene Krankheiten oder die Angehöriger sowie mangelnde Selbstliebe bis hin zum Selbstmordversuch.

319 So sollte z. B. eine Teilnehmerin, die an mangelndem Selbstwertgefühl litt, jede Teilnehmerin bei den Händen fassen, ihr tief in die Augen schauen und sagen, dass sie sich selbst liebe, weil sie ein wertvoller Mensch mit vielen Fähigkeiten und Fertigkeiten sei. Hielten die anderen Teilnehmerinnen die Aussage für nicht authentisch, musste sie diese Affirmation so lange wiederholen, bis alle von der Authentizität der Aussage überzeugt waren. Dabei brach die besagte Teilnehmerin mehrmals unter Tränen zusammen.

zentral gelegen, also für jede leicht erreichbar seien, man hier ungestört sei und genügend Platz habe. Auch die vorherige Festlegung der Themen und der Moderation nach dem Rotationsprinzip wurden im weiteren Verlauf der Treffen nicht durchgehalten, zumal nicht jede Frau diese Aufgabe übernehmen wollte. Vielmehr bereitete die, die sich dazu berufen fühlte, ein Thema vor, das sie für bearbeitenswert hielt und moderierte dann den Tagesablauf.<sup>320</sup> Außerdem wurde die strikte Trennung zwischen einem Seminar und einem Konvent vollzogen, um der Hierarchiebildung entgegenzuwirken. Ein Seminar unterstehe einer Leiterin, die bei der Einzel- und Prozessarbeit bezüglich des Themas, das sie vorbereitet hat, unterstützend einwirkt.<sup>321</sup> Sie übernehme die Verantwortung für das Geschehen und verlange dafür einen Unkostenbeitrag. Ein Konvent sei dagegen ein kostenfreies, unterstützendes Netzwerk, das spirituelles Handeln auf gleichberechtigter Ebene ermögliche.<sup>322</sup> Im Konvent könne jede mit ihren Fähigkeiten experimentieren und auf diese Weise zur Heilung beitragen.

Nachdem diese Vereinbarungen getroffen wurden, wurde die Hierarchie der Beobachtung nach tatsächlich ein Stück weit abgebaut, wobei berücksichtigt werden muss, dass seitdem einige »Anfängerinnen« dem Konvent fernblieben und nur noch der Kern der spirituell besonders Engagierten an den Treffen teilnahm. Neue Gruppenmitglieder wurden seither nicht mehr aufgenommen. Inwieweit es der Gruppe weiterhin gelingt, die Hierarchie abzubauen, wird sich noch zeigen. Es scheint ein ernsthaftes Interesse daran zu bestehen. Allerdings bahnen sich, wie Gesprächen mit einzelnen Teilnehmerinnen entnommen werden konnte, erneut Konflikte an. Gruppenprozesse und daraus resultierende

---

320 Themen waren z. B. »Fülle und weibliche Schöpferkraft«, »Heuchelei und Aggression«, »Wut«, »Macht«, »Gleichgültigkeit und Resignation«, »Transformation negativer Gedanken und Erfahrungen« oder Märchenanalyse.

321 »Prozessarbeit ist eine psychotherapeutische Technik, die einzeln oder in einer Gruppe angewandt werden kann und die es ermöglichen soll, alles auszudrücken, was auf körperlicher, emotionaler und gedanklicher Ebene auftaucht. D. h. Prozessarbeit beginnt mit dem, was immer sich gerade zeigt, ob es nun Fragen sind, Körpersymptome, Geschichten der Vergangenheit, Traumerfahrungen oder Beziehungskonflikte. In der Einzelbegleitung wird dieser spontane Prozess in Gang gesetzt und darauf geachtet, dass keine Störungen seitens des Verstandes seinen Ablauf beeinträchtigen. Der Kern der Arbeit ist es, das lebendige Unbewusste zu erforschen, das sich am Rande des Bewusstseins des Klienten zeigt. Prozessarbeit soll das Selbstvertrauen stärken.« [www.joy-web.de/einzeltherapie/hauptseite.html](http://www.joy-web.de/einzeltherapie/hauptseite.html); [www.beaschoe.nfeldt.de/therapien/prozess/prozess.html](http://www.beaschoe.nfeldt.de/therapien/prozess/prozess.html), Zugriff am 05.11.04.

322 An einem der ersten Treffen hatte die Initiatorin, bei der die Zusammenkunft stattfand, von jeder Teilnehmerin einen Kostenbeitrag von zehn Euro verlangt. Dies stieß auf heftige Kritik von Seiten der Gruppe, die es für wichtig hielt, sich von Gruppen, bei denen es nur um »Abzockerei« gehe, zu distanzieren.

Gruppenstrukturen sind wohl nicht so leicht steuer- und beeinflussbar, sondern entwickeln eine eigene Dynamik, die sich unter anderem aus Sympathien und Antipathien der Gruppenmitglieder untereinander sowie aus der Zufriedenheit oder Unzufriedenheit in und mit der Gruppe ergibt. So deutet sich bereits ein neuer Konflikt an: Die Gruppe hat sich in zwei Kleingruppen aufgeteilt, die unterschiedliche Vorstellungen davon haben, wie die religiöse Praxis aussehen soll. Die einen bevorzugen einen stärker intellektuellen Zugang mit viel Raum für Diskussionen. Sie bringen zum Teil auch hinduistisch oder buddhistisch inspirierte Traditionen ein. Die anderen wollen die Strukturen, die sich bislang etabliert haben, beibehalten.<sup>323</sup> Wie sich die Gruppe der »Weisen Frauen« entwickeln, ob sie zerbrechen oder weiterexistieren oder sich sogar als eine größere Gruppe etablieren wird, ist zum jetzigen Zeitpunkt nicht absehbar.

Die Entwicklung der eben beschriebenen Gruppendynamik ist nicht verwunderlich; so wird in der Sozialpsychologie davon ausgegangen, dass »Gruppen in gewisser Weise ein Eigenleben führen.«<sup>324</sup> Sie weisen eine spezifische innere Dynamik auf, an der jedes Gruppenmitglied aktiv beteiligt ist, und von der es wiederum beeinflusst wird.

»Die Schaffung von Führungsrollen und deren Übernahme durch bestimmte Gruppenmitglieder ist ein regelmäßig zu beobachtender Vorgang in nahezu allen Arten von Gruppen.«<sup>325</sup>

Das Problem unklarer Strukturen führt, wie die Ritualfrau Voigt in einer einschlägigen Zeitschrift schreibt, offensichtlich bei vielen privaten Ritualgruppen früher oder später zur Auflösung der Gruppe.

»Viele private Ritualgruppen fallen nach wenigen Ritualen schleichend oder konfliktreich auseinander, weil zentrale Aspekte nicht ausreichend besprochen wurden. Dazu

---

323 An dieser Stelle kann beobachtet werden, wie sich eine religiöse Gruppe konstituiert. Die Aushandlungsprozesse über Inhalt und Art der religiösen Praxis haben zugenommen, als bestimmte Strukturen sich zu etablieren begannen, da diese bei einigen Mitgliedern nach einiger Zeit, als sie selbstsicherer in »spirituellen Dingen« wurden, Widerspruch hervorriefen. Dieser kann in solch nicht-institutionalisierten Gruppen natürlich leichter artikuliert werden als in Gemeinschaften, deren Selbst- und Weltverständnis mitsamt der religiösen Praxis schon dogmatisch festgelegt ist.

324 Thomas, Alexander: *Grundriß der Sozialpsychologie. Band 2: Individuum – Gruppe – Gesellschaft*. Göttingen u.a.: Hogrefe 1992, S. 6; Auch Franke betont in ihrem Beitrag, dass es zwar keine definitive Binnendifferenzierung gibt, aber oft eine Unterscheidung zwischen einem inneren und einem äußeren Kreis getroffen wird (Franke, Edith: *Feministische Spiritualität*. In: Klöcker / Tworuschka 1997, Kapitel IX.-6, S. 7).

325 Thomas 1992, S. 113.

gehört vorrangig die Frage der Leitung bzw. Nicht-Leitung. Leitung heißt nicht unbedingt, dass eine professionelle, bezahlte Frau die Ritualgestaltung übernimmt. Leitung heißt zunächst nur, dass das Ritual im Prozess nicht immer wieder neu den spontanen und meist divergierenden persönlichen Einfällen preisgegeben wird, sondern sich die Gruppe für die Phase des Rituals einer leitenden Führung überlässt.«<sup>326</sup>

Solche gruppendynamischen Prozesse werden demnach in vielen Gruppen der Szene zum Problem.

### 6.3. Das Weltverständnis der »Weisen Frauen«

Das Weltbild<sup>327</sup> der »Weisen Frauen« ist nicht dogmatisch festgelegt und in sich widerspruchsfrei – dies streben die Frauen auch gar nicht an – es besteht vielmehr aus einer individuellen Mischung einzelner Vorstellungen, über die bei den Konventstreffen diskutiert wurde und die implizit aus der religiösen Praxis zu erschließen waren. Im Folgenden werden einige Grundüberzeugungen, die alle Mitglieder teilen, aus Gesprächen und Ritualen herausgearbeitet.

#### 6.3.1. »Alles ist Energie«

Ein grundlegendes Prinzip der Weltanschauung der »Weisen Frauen« ist, dass alles »Energie« ist, die ständig fließt und schwingt, aus der alles hervorgeht und in die alles zurückkehrt. Die Auffassung der »All-Einheit« hat in der westlichen Esoterik, der Mystik und in östlichen Religionen eine lange Tradition.<sup>328</sup> Ein für diese Vorstellung gebräuchliches Symbol im Kontext feministischer Spiritualität ist die Spirale, die für die Transformation spiritueller Energie in Materie und umgekehrt steht.<sup>329</sup> Rekuriert wird dabei auf die vielen zyklischen Prozesse in der

326 Voigt, Ziarah: *Frauen feiern Jahreskreisrituale*. In: Schlangenbrut. Zeitschrift für feministisch und religiös interessierte Frauen. Nr. 81–21. Jg. Mai 2003, S. 11. Siehe auch: Starhawk 1992, S. 62.

327 »Unter Weltbild kann man die Gesamtheit der mehr oder weniger zusammenhängenden und oft von inneren Widersprüchen nicht freien Vorstellungen verstehen, die sich die Menschen von der Welt und ihrer eigenen Rolle innerhalb derselben machen.« Cancic, Hubert / Gladigow, Burkhard / Kohl, Karl-Heinz (Hrsg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Bd. V. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 2001, S. 355.

328 Vgl. Runggaldier, Edmund: *Philosophie der Esoterik*. Stuttgart, Berlin, Köln: Verlag W. Kohlhammer 1996, S. 36 ff.

329 Starhawk 1992, S. 46, 189.

Natur: die Mondphasen und Jahreszeiten, aber auch die Menstruation der Frau.<sup>330</sup> Diese Zyklen spielen eine wichtige Rolle für die alltägliche spirituelle Praxis der »Weisen Frauen«, da sie sich durch Achtung der Zyklen und Rhythmen der inneren und äußeren Natur mit den Energien verbinden und so wieder einen Bezug zu ihnen herstellen wollen. Außerdem könne mit Hilfe von »Energiearbeit« die äußere Wirklichkeit beeinflusst werden, da die materielle und die nichtmaterielle Welt ein sich gegenseitig beeinflussendes System bildeten.<sup>331</sup> Im Folgenden werden die mit dieser Prämisse zusammenhängenden Göttinnenvorstellungen, die Bedeutung der Mondphasen sowie die Jahreszeitenfeste genauer beschrieben und erläutert.

### 6.3.1.1. Göttinnenvorstellungen

Die Energie, die alles durchströme, wird von den Frauen als »Große Mutter (Erde)« bzw. »Göttin« verehrt, durch die alles gut, üppig und sinnvoll sei. So heißt es in einem Ritualtext der »Weisen Frauen«:

»Herrin, aus dir entspringen alle Dinge, und alle Dinge kehren einst zu dir zurück. So segne dies mein jetziges Werk, dass ich es zu spüren vermag, wie es deiner Freude und Üppigkeit und grenzenlosen Klugheit entströmt.«<sup>332</sup>

In manchen Gruppen wird neben der Göttin auch der »gehörnte Gott« verehrt.<sup>333</sup> Bei den »Weisen Frauen« wird er zwar zuweilen bei der Anrufung der Kräfte mit herbeigerufen, er nimmt jedoch in ihrer religiösen Praxis insgesamt eine marginale Rolle ein. Zwar gehen die »Weisen Frauen« von einer unabdingbaren Polari-tät von männlich und weiblich aus, wie sie in Tantra-Figuren<sup>334</sup> symbolisiert

---

330 Sjöö / Mor 1985, S. 36 ff.; Starhawk: *Witchcraft and Women's Culture*. In: Christ / Plaskow 1979, S. 267.

331 Vgl. Starhawk 1991, S. 40 ff.; vgl. dazu auch Abschnitt 6.2.4.

332 Für diesen Ritualtext, den ich im Folgenden weiterhin zitieren werde, stehen mir keine bibliographischen Angaben zur Verfügung; ich habe ihn als Kopie von einer der Frauen erhalten.

333 So schreibt Starhawk: »The old religion of witchcraft before the advent of Christianity, was an earth-centered, nature-oriented worship that venerated the Goddess, the source of life, as well as her son-lover-consort, who was seen as the Horned God of the hunt and animal life.« (Starhawk: *Witchcraft and Women's Culture*. In: Christ / Plaskow 1979, S. 261); Starhawk 1992, S. 144 ff.

334 Tantra-Figuren, die ursprünglich aus hinduistischem und buddhistischem Kontext stammen, zeigen Mann und Frau in sexueller Vereinigung. Diese symbolische Darstellung fand sich auch in der Wohnung der Initiatorin.

werde, doch beschäftigen sie sich vorwiegend mit der Weiblichkeit bzw. dem weiblichen Aspekt des »Heiligen«. Das liegt daran, dass sie dadurch wieder ein Gleichgewicht der männlichen und weiblichen Kräfte herstellen wollen.

Bedeutsam ist die Vorstellung der Immanenz der Göttin, von der auch die »Weisen Frauen«, wie in der Szene üblich, ausgehen.

»Die Göttin beherrscht nicht die Welt. Sie ist die Welt. Beim Hexenglauben sind Fleisch und Geist eins. Da die Göttin in jedem von uns lebendig ist, kann jeder Mensch sie in seinem Inneren in all ihrer herrlichen Verschiedenheit erkennen. Sie rechtfertigt nicht die Herrschaft des einen Geschlechts durch das andere und verleiht den Herrschern zeitlicher Hierarchien keine Autorität. Im Hexenglauben muss jeder seine eigene Wahrheit finden. [...] Religion ist eine Angelegenheit der Wiedervereinigung mit dem Göttlichen in uns selbst und mit seinen äußeren Erscheinungen im gesamten menschlichen Bereich und in der natürlichen Welt.«<sup>335</sup>

So wird die Göttin beispielsweise als in Naturerlebnissen erfahrbar gedacht. Das Bedürfnis nach Erfahrung des »Heiligen«, das sich ergibt, weil man nicht blind glauben kann und will, ist ein Signum dieser neuen religiösen Szenerie insgesamt, das in folgendem Zitat deutlich zum Ausdruck kommt.

»Oft werde ich gefragt, ob ich an die Göttin *glaube*. Ich frage zurück: »Glaubst du an Steine?« Für die meisten Menschen westlicher Denkweise ist es äußerst schwierig, die Energie einer manifesten Gottheit zu begreifen. Der Ausdruck »an etwas glauben« impliziert, daß wir die Göttin nicht kennen, daß sie irgendwie unfaßbar, unbegreiflich ist. Doch wir *glauben* nicht an Steine – wir mögen die Steine sehen, berühren, sie im Garten ausgraben oder kleine Kinder davon abhalten, sich gegenseitig damit zu bewerfen. Wir kennen sie, wir treten zu ihnen in Beziehung. In der Hexenreligion *glauben* wir nicht an die Göttin; wir verbinden uns mit ihr, durch den Mond, die Sterne, das Meer, die Erde, durch Bäume und Tiere, durch unsere Mitmenschen und durch uns selbst. Sie ist da. Sie ist da. Sie ist in uns allen.«<sup>336</sup>

---

335 Starhawk 1992, S. 22 ff.

336 Starhawk 1992, S. 121. Und Jannberg erklärt: »Trotz eifrigen Studierens habe ich aber nie verstanden, was Gott, was das Göttliche sein soll. Ich war misstrauisch gegen das, was ihr die Göttin nennt, und jetzt spüre ich Wind und Wasser auf meiner Haut, ich spüre die Kraft der Erde unter mir, sehe das Feuer und begreife endlich, wenn ihr sagt, wir sind die Göttin und die Göttin ist in uns. Ich selbst bin zusammengesetzt aus den gleichen Elementen, mein Körper ist Erde, ist Diana, mein Verstand ist Luft, ist Hera, die Gefühle meiner Seele sind Wasser, sind Tiamet, und meine Wachstumsimpulse, mein Antriebe sind Feuer, sind Lucia. Alles, was lebt, ist aus denselben Elementen zusammengesetzt. Ich hänge mit allem zusammen, was lebt. Was ich mit dem Verstand nie verstanden habe, begreife ich jetzt in diesem Augenblick mit all meinen Sinnen« (Jannberg 1992, S. 79).

Der hier anklingenden Vorstellung einer Göttin kommt im Kontext feministischer Spiritualität außerdem eine große Bedeutung zu, weil durch sie weibliche Bedürfnisse und Erfahrungen angesprochen werden, die gemäß dem Gruppenverständnis in traditionellen, patriarchalen Religionen ausgeblendet bleiben. Mit Hilfe ihrer religiösen Praxis und unter Rückgriff auf Mythen und Göttinnenbilder wollen die Frauen eine »neue Geschlechtsidentität« konstruieren, die durch die Abgrenzung zu traditionellen weiblichen Vorbildern, welche durch Passivität und Schwäche gekennzeichnet seien, charakterisiert werden kann.

»The Goddess symbol allows women to free themselves from the ›patriarchal policemen‹ within and to proclaim their beauty and power, which have so long be denied.«<sup>337</sup>

Besonders wichtig scheint auch zu sein, ein neues weibliches Selbstwertgefühl zu gewinnen. So erläutert Pahnke: Wenn eine Hexe an die Göttin glaubt, glaube sie zugleich an sich selbst. Hinter dieser Religiosität verbirgt sich also ihres Erachtens ein Wachstums-, kein Erlösungswunsch. Ziele seien die Entfaltung des eigenen inneren Potentials, Selbsterfahrung und Selbsterkenntnis. Insofern handele es sich um eine therapeutische Religion, die einen spirituellen Heilungsweg durch Erforschung des eigenen Inneren, durch eine willentliche Veränderung des Bewusstseins zum Ziel habe.<sup>338</sup>

»Die Erfahrungen von Demütigungen, Mißhandlungen, Verspottung und Ausrichtung auf sexistische Schönheitsnormen sitzen so tief, daß keine einzige Frau wirklich frei von ›kritischen Stellen‹, ›Problemzonen‹ oder ›Fehlfunktionen‹ sein kann. Dagegen kann die Gestalt der Göttin, die sowohl jung als auch alt, sowohl dick als auch dünn, sowohl weiß als auch dunkel, sowohl stark als auch schwach sein kann und dabei nichts von ihrer Heiligkeit / ihrem immanenten Wesen einbüßt, dazu verhelfen, den manchmal grundlosen Selbsthaß der Frauen zu heilen.«<sup>339</sup>

Die Göttin wird also in diesem Kontext zum Symbol für die Bejahung weiblicher Macht, des weiblichen Körpers, des weiblichen Willens und der Verbundenheit zwischen Frauen.<sup>340</sup>

337 Christ / Plaskow 1979, S. 197.

338 Pahnke, Donate: *Mondlicht auf dem Buch der Schatten. Die Hagazussa als Leitfigur des Persönlichkeitswachstums*. In: Köpke 2001, S.165–187.

339 Pahnke, Donate: *Rituale in der feministischen Spiritualität*. In: Pahnke, Donate / Sommer, Regina (Hrsg.): *Göttinnen und Priesterinnen: Facetten feministischer Spiritualität*. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus 1995, S. 120.

340 Ebd., S. 119 f.

Die Bedeutung der Göttin wird unter anderem auch in der Wohnungseinrichtung der Initiatorin offensichtlich, in der sich viele Bilder von Göttinnen, die unterschiedliche Aspekte des Weiblichen symbolisieren, auch gerade solche, die gemäß traditionellem Rollenklischee als »unweiblich« gelten, befinden.<sup>341</sup> Die »Weisen Frauen« wenden sich Bildern des Weiblichen aus anderen Traditionen zu, da christliche Frauenfiguren als Sünderinnen oder asexuelle Heilige für sie keine angemessenen und realistischen Identifikationsmuster darstellen. Im Gegensatz dazu halten sie Lust, Sexualität und Ekstase sowie Vergnügen und Spiel für göttliche, heilige Werte.<sup>342</sup> Die Körper- und Lustfeindlichkeit des Christentums wird massiv abgelehnt.<sup>343</sup> Das Ziel des Ausbruchs aus traditionellen weiblichen Rollenmustern wird auch bei Starhawk deutlich:

»Das Bild der Göttin inspiriert uns Frauen, uns selbst als göttlich, unsere Körper als geweiht, die wechselnden Phasen unseres Lebens als heilig, unsere Aggression als gesund, unseren Zorn als reinigend und unsere Macht, zu stillen und zu gebären, aber notfalls auch zu begrenzen und zu zerstören, als die eigentliche Kraft zu betrachten, die alles Leben erhält. Durch die Göttin können wir unsere Stärke entdecken, unseren Geist erleuchten, unseren Körper uns zu Eigen machen und unsere Gefühle annehmen. Wir können aus unseren engen, einengenden Rollen ausbrechen und wir selbst werden.«<sup>344</sup>

Die Göttinnenvorstellung soll der Emanzipation der Frauen dienen, indem sie an den Wurzeln der Kultur ansetzt und »matriachale Mythen wieder lebendig

341 So z. B. die griechische Göttin Artemis (vgl. dazu Marashinsky, Amy Sophia: *Göttinnengeflüster. Mit Orakel und Ritualen zur eigenen Kraft*. 3. Auflage, übers. Von Cora Zöller. Darmstadt: Schirner Verlag 2002, S. 51ff.), die slawische Göttin Baba Yaga (vgl. ebd., S. 55 ff.), die indische Göttin Durga (vgl. ebd., S. 90 ff.), Hekate 127 ff. oder Lilith S. 169 ff. »By choosing this symbol, feminists were identifying themselves with everything women were taught not to be: ugly, aggressive, independent, and malicious. Feminists took this symbol and molded it – not into the fairy tale ›good witch‹, but into a symbol of female power, knowledge, independence and martyrdom.« (Eller, Cynthia: *The Roots of Feminist Spirituality*. In: Griffin 2000, S. 35)

342 Dies wird ebenfalls an den verehrten Göttinnen deutlich. Siehe dazu Marashinsky 2002: Eurynome S. 105 ff., Freya S. 111 ff., Hathor S. 123 ff., Lakshmi S. 165 ff., Oshun S. 211 ff.

343 Es zeigt sich eine deutliche Abgrenzung von der üblichen Sexualmoral und dem Christentum, das den Geschlechtsakt als nur der Fortpflanzung dienend und ansonsten sündig versteht. Im Gegensatz dazu gilt Sexualität hier als Ausdruck der göttlichen Lebenskraft und somit als heiliger Akt, der die Einheit des Kosmos zelebriert. So gehen z.B. Sjöö / Mor davon aus, dass Männer aus Angst vor den Frauen Sexualität und Menstruation abwerteten und tabuisierten und postulieren nun eine Befreiung der Sexualität. Vgl. Sjöö / Mor 1985, S. 124 ff. Vgl. auch Budapest 1995, S. 139 ff.

344 Starhawk 1992, S. 23 f. Vgl. auch Brinton Perera, Sylvia: *Der Weg zur Göttin der Tiefe. Die Erlösung der dunklen Schwester: eine Initiation für Frauen*. Interlaken: Ansata-Verlag 1985, S. 8.



macht, um dem Weiblichen seinen Stellenwert zurückzugeben.«<sup>345</sup> So wird die Bedeutung der Göttinnenvorstellung auch im Erläuterungsbuch zum Tarotset »Göttinnengeflüster«, das die Gruppe für ihre geistige Arbeit benutzt hat, beschrieben:

»Warum die Göttin? Weil wir Frauen sind, ganz unterschiedliche Frauen, für die es wichtig ist, das Weibliche in seiner göttlichen Form gespiegelt zu sehen – eine Spiegelung, die von uns zur Göttin geht und umgekehrt. Denn alle Frauen sind Göttinnen und es ist Zeit, dass wir uns so sehen.«<sup>346</sup>

Dieses Buch gibt Anleitungen für »Seelenreisen« zu unterschiedlichen Göttinnen, die Frauen helfen sollen, »ganz und heil« zu werden. So nahmen die »Weisen Frauen« während ihrer Treffen u. a. Kontakt zu den Göttinnen Hekate und Okta-via auf. Mythen werden in diesem Kontext für sehr bedeutsam gehalten.<sup>347</sup>

»Hier zeigt sich die Macht der Mythologie. Sie schafft die Gesellschaft, die die herrschende Klasse zu verewigen wünscht. Darum, meine Schwestern, müssen wir unsere eigenen Mythen schaffen.«<sup>348</sup>

Mit der Vorstellung einer Göttin werden folglich männliche Herrschaftsansprüche zurückgewiesen.<sup>349</sup> Die Göttin soll, so fordern die »Weisen Frauen«, dazu verhelfen, die eigenen »weiblichen Energien« zu erkennen und (sowohl individuell als auch kollektiv) zu verwirklichen, um auf diese Weise zum Heil der Welt beizutragen.<sup>350</sup> Der Frau kommt in diesem Zusammenhang deshalb eine besondere Bedeutung zu, weil sie als in besonderer Weise mit den Mysterien des Lebens verbunden gedacht wird.<sup>351</sup> Frauen seien offener für die spirituelle Dimension als Männer.<sup>352</sup>

345 Auch Göttner-Abendroth fordert einen aufgeklärten, bewussten, nicht ablehnenden Umgang mit Mythologie, die zur Umwandlung der Deutungsmuster der Welt führen soll. Vgl. Göttner-Abendroth 1988, S. 22 ff.

346 Marashinsky 2002, S. 11.

347 Brinton Perera 1985, S. 19 f.

348 Budapest 1995, S. 37. Siehe dazu auch Starhawk 1992, S. 25.

349 Weiler, Gerda: *Ich brauche die Göttin. Zur Kulturgeschichte eines Symbols*. Königstein/Taunus: Helmer 1997, S. 19 ff.; vgl. auch: Rosenbohm, Alexandra: *Die neuen Hexen. Zurück zur weiblichen Weisheit*. In: Connection Special 56, Schamanische Wege der Heilung, V/01, S. 28–30.

350 Hämmerling 1990, S. 11; siehe Franke 2002.

351 Siehe dazu: Sjöö / Mor 1985, S. 6.

352 Es wird davon ausgegangen, dass Frauen besondere Fähigkeiten innewohnen, die innerhalb patriarchaler Strukturen allerdings unterdrückt werden (vgl. dazu auch Iglehart 1988, S. 9 ff.).

»Women's sexuality, the birth power that connects women to nature and the life and death forces of the universe and the sense of wholeness that emerges from recognizing women's connection with all waxing and waning processes are all celebrated as fundamental to the religious life.«<sup>353</sup>

So äußerte eine Teilnehmerin die Vorstellung, dass jede Frau ihren »heiligen Gral« in Form ihrer Gebärmutter in sich trage. Jede Frau solle ihre »eigene Göttlichkeit« in sich entdecken und ihre »Schöpferkraft« leben, statt sich selbst zu verwehren, glücklich zu sein. Dafür müsse sie sich selbst auch mit ihren »dunklen Seiten« annehmen und ihre »Ganzheit« leben. Eine Teilnehmerin äußerte bei einer Diskussion über Göttinnenvorstellungen, dass sie Schwierigkeiten damit habe, diese in den Alltag umzusetzen. Besonders schwer falle es ihr, sich selbst als Frau zu fühlen und wertzuschätzen. Auf der anderen Seite äußerte sie die Gefahr eines überheblichen Narzissmus, der aus der Vorstellung der Immanenz der Göttin resultieren könne.

Die Zeitschrift Connection schreibt zur Umsetzung des »Hexeseins« folgendes:

»Die Hexe ist durchs Feuer gegangen und steht jetzt am Tor zu einem neuen Zeitalter. Sie freut sich hexisch, dass sie da ist! Hoffentlich gehen viele wache, sich wandelnde und wachsende Frauen mit! Frauen, die bereit sind, sich ins Unbekannte vorzuwagen – denn für »Hexe heute« gibt es keine Vorbilder, keine Schablonen. Wir ahnen zwar, wie die Hebammen der Hekate, die Hagazussas und Weisen Frauen früher gelebt haben mögen – aber orientieren können wir uns daran nur sehr bedingt. Herauszufinden, wie Hexen heute leben können, das obliegt allein unserer eigenen Phantasie, unserer Weisheit und Kreativität.«<sup>354</sup>

Obwohl, wie an den bisherigen Ausführungen deutlich wurde, die Religiosität der von mir untersuchten Gruppe der »Weisen Frauen« speziell auf weibliche Bedürfnisse zugeschnitten ist, ist sie gemäß ihrem Selbstverständnis für männliche Mitglieder offen.<sup>355</sup>

353 Christ / Plaskow 1979, S. 197; Obrecht 1999, S. 58 f.

354 Crecelius, Rita: *Die Hexe heute, die Schamanin von früher. Durchs Feuer gegangen. Von der Schadenszauberin zur Weisen Frau*. In: Connection Special: Schamanische Wege der Heilung. V/01, S. 25.

355 Einige Gruppenmitglieder gehen davon aus, dass Männer an den Männlichkeitsmythen mehr leiden als Frauen und ihre männliche Identität stärker verunsichert ist als die weibliche und betonen deshalb, wie wichtig die Teilnahme von Männern an Konventen sei. Vgl. dazu auch Starhawk 1992: S. 23 f., 143 ff.; Tapert, Maggie: *Priapus rex, der »Schwanzkönig«*. In: Connection Special: Der Blick aufs Ganze. Spirituelle Ökologie. III/97, S. 16–20. Dennoch war nur bei einem Treffen ein männlicher Teilnehmer zugegen, der jedoch nicht wieder erschien.

### 6.3.1.2. Zur Bedeutung der »Mondin« und ihrer Phasen

Die Mondphasen spielen in der religiösen Praxis der »Weisen Frauen« eine geringere Rolle, man trifft sich nicht zu Vollmondritualen und richtet die religiös Praxis auch nicht an den Mondzyklen aus. Die Initiatorin der Gruppe hatte dies zunächst geplant. Die monatlichen Vollmond-Zusammenkünfte an je unterschiedlichen Tagen ließen sich jedoch mit dem Alltag der meisten Teilnehmerinnen nicht koordinieren. Allerdings richten sich einige Teilnehmerinnen in ihrer alltäglichen, allein praktizierten Religiosität nach den Mondzyklen. So erzählte mir eine der Frauen, dass sie diese bei ihrer Gartenarbeit berücksichtigt. Sie ist davon überzeugt, dass es bestimmte Phasen gibt, die für Saat oder Ernte besonders günstig bzw. ungünstig sind. Die Initiatorin führt die Mondrituale nun in einer anderen Gruppe aus. Zusammenkünfte zum Vollmond sind eine alte Hexen-Tradition.<sup>356</sup> So existiert ein von Doreen Valiente, der Grand Old Lady der englischen Hexenbewegung niedergeschriebener Text, der von Starhawk in Form gebracht und von Donata Pahnke übersetzt wurde.

»Wann immer ihr etwas braucht, sollt ihr euch einmal im Monat, am besten, wenn der Mond voll ist, an einem geheimen Ort versammeln und meinen Geist anbeten, die ich die Königin aller Weisen bin. Ihr sollt frei sein von Sklaverei, und als Zeichen, dass ihr frei seid, sollt ihr nackt sein bei euren Riten. Singt, feiert, tanzt, musiziert und liebt euch, alles in meiner Gegenwart, denn mein ist die Ekstase des Geistes und mein ist auch die Freude auf Erden. Denn mein Gesetz ist: Liebe zu allen Wesen.«<sup>357</sup>

Die alltägliche Ausrichtung am Mondkalender ist von den Frauen gewünscht, weil sie davon ausgehen, dass der Erfolg einer Absicht nicht nur vom Vorhandensein der nötigen Fähigkeiten und Hilfsmittel abhängt, sondern auch vom richtigen Zeitpunkt des Handelns, der wesentlich durch die Mondphase und den Stand des Mondes im Tierkreis bestimmt sei. Wichtig sei also die Harmonie mit den Mond- und Naturrhythmen.<sup>358</sup> Indem die Frauen versuchen, diese zu beachten, wollen sie wieder in Einklang mit der Natur gelangen.

Der Mond bzw. »die Mondin« ist im Kontext feministischer Spiritualität generell von großer Bedeutung, da sie zu den körperlichen und seelischen Rhythmen der Frau, ihrer Sexualität sowie zur Natur in Beziehung gesetzt wird.<sup>359</sup> Außer-

356 Starhawk 1992, S. 66.

357 Siehe [www.selene-institut.de](http://www.selene-institut.de), gesichtet am 20.02.05.

358 Vgl. hierzu Paungger, Johanna / Poppe, Thomas: *Das Mondjahr 2003*. München: Goldmann Verlag 2002.

359 Vgl. Hämmerling 1990, S. 7.

dem ist die Bedeutung des Mondes eng mit der Göttinnenvorstellung verflochten.<sup>360</sup> So ist der Glaube an die dreifaltige Göttin, die die Frau in allen ihren Lebensphasen repräsentiere und die durch die jeweilige Mondphase repräsentiert werde, weit verbreitet.<sup>361</sup>

»Our great symbol for the Goddess is the moon, whose three aspects reflect the three stages in women's lives and whose cycles of waxing and waning coincide with women's menstrual cycles. As the new moon or crescent, she is the maiden, the virgin – not chaste, but belonging to herself alone, not bound to any man. She is the wild child, lady of the woods, the huntress, free and untamed – Artemis, Kore, Aradia, Nimue. White is her color. As the full moon, she is the mature woman, the sexual being, the mother and nurturer, giver of life, fertility, grain, offspring, potency, joy – Tana, Demeter, Diana, Ceres, Mari. Her colors are the red of blood and the green of growth. As waning or dark moon, she is the old woman, past menopause, the hag or crone that is ripe with wisdom, patroness of secrets, prophecy, divination, inspiration, power – Hecate, Ceridwen, Kali, Anna. Her color is the black of the night.«<sup>362</sup>

Neben dieser Symbolisierung der Lebensabschnitte einer Frau durch die Mondphasen seien durch seinen Zyklus auch kosmische Gesetzmäßigkeiten abzulesen. So ist der Maya-Kalender, mit dem sich einige Teilnehmerinnen der »Weisen Frauen« intensiv auseinandersetzen, da er die kosmischen Gesetze der Zeit offen lege, am Mond ausgerichtet. Dabei erstellten die Maya Vorausberechnungen für große Zeiträume. Bekannt ist das Ende eines großen Zyklus im Maya-Kalender im Jahre 2012, das die Frauen mit apokalyptischen Vorstellungen einer Zeitenwende in Verbindung bringen.<sup>363</sup> Hier wird eine Verbindung zum Gedankengut der New Age – Bewegung deutlich.

Außerdem haben Frauen, so eine weit verbreitete Annahme in dieser religiösen Szenerie, zum Mond eine besondere Beziehung, da sich die Menstruation nach seinen Phasen richte. Sjöö und Mor sprechen in diesem Zusammenhang sogar von der »Weisen Wunde Menstruation«.<sup>364</sup> Im Orakel »Göttinnengeflüster«, das die Frauen während der Treffen benutzt haben, symbolisiert die Göttin Estsanatlehi die weiblichen Zyklen. Dort heißt es zur Bedeutung der Karte:

---

360 Oft findet sich neben dem Glauben, dass der Mond die Göttin symbolisiert, auch die Vorstellung, dass die Sonne den Gehörnten Gott, der jährlich stirbt und wieder aufersteht, repräsentiert. Siehe: Sjöö / Mor 1985, S. 65 ff.

361 Vgl. hierzu Zoller, Martina: *Frauenmondkalender 2001*. München: Ludwig Buchverlag 2000.

362 Starhawk: *Witchcraft and Women's Culture*. In: Christ / Plaskow 1979, S. 260 f.

363 Vgl. [www.maya.at](http://www.maya.at), gesichtet am 03.01.05.

364 Sjöö / Mor 1985, S. 133.

»Feierst du deine Menstruation als eine Zeit, in der du nach innen gehst und in der du etwas loswerden willst? Bist du dir bewusst, daß in dieser Zeit etwas stirbt, damit das Neue kommen kann? Oder hast du dir die patriarchale Ansicht zu Eigen gemacht, nach der die Periode der Frau einen Fluch darstellt, der sie unrein macht und der deshalb versteckt werden muß? Spürst du in dir die Angst vor den Wechseljahren, mit denen du die Vorstellung verbindest, alt und hässlich zu werden? [...] Die Würdigung deines Zyklus ist eng verbunden mit der Anerkennung deiner eigenen, einzigartigen Entwicklung, die nur dir und deinem ganz besonderen Lebensweg entspricht. [...] Estsanatlehi ermutigt uns, die Kraft unseres eigenen Zyklus zurückzugewinnen, indem wir ihm Beachtung schenken und ihn feiern. Damit können wir unsere Ganzheit stärken und unsere Weiblichkeit immer wieder ehren.«<sup>365</sup>

Neben der Rückbindung an die eigene Natur durch Beachtung und Bejahung der eigenen weiblichen Zyklen spielen auch die Jahreszeitenfeste zur Rückbindung an »Mutter Erde« eine bedeutende Rolle, zumal die individuellen Zyklen Bestandteil der umfassenden natürlichen Zyklen seien.<sup>366</sup>

### 6.3.1.3. Die Jahreszeitenfeste

In Ritualgruppen werden häufig die Jahreszeitenfeste gefeiert, da davon ausgegangen wird, dass im Begehen der Zyklen der Erde die eigenen Zyklen gefeiert werden.<sup>367</sup> Die Gruppe der »Weisen Frauen« zelebriert die traditionellen Feste nicht an den jeweils vorgegebenen Terminen, richtet sich aber in ihrer religiösen Praxis nach zur entsprechenden Jahreszeit anstehenden Themen.<sup>368</sup> So wurde beispielsweise an einem Treffen im Frühjahr folgender Ritualtext gesprochen und die entsprechenden Handlungen dazu ausgeführt:

»Ich zünde diese Kerze an als Symbol für das Licht, das auf die Erde zurückkehrt. Ich lasse sie brennen, damit die Sonne von ihr erwacht oder ermuntert wird, zurückzukommen. Frühlingsblumen werden blühen, und jeder Baum wird Knospen tragen. So erneuere ich die Lebenskraft an diesem Ort und auch in mir, denn ich bin ein Spiegel und eine Reflektion der Erde, auf der ich lebe. In der Hoffnung, daß das Rad sich dreht und aus dem Frühling Sommer wird, pflanze ich die Samen meiner Wünsche und Träume in den Äther der Erde, damit sie wachsen und gedeihen und ihren Platz in mei-

365 Marashinsky 1999, S. 100 f.

366 Siehe Iglehart 1988, S. 177 ff.

367 Ebd., S. 180 f.; Starhawk 1992, S. 50 ff., 251–272; Pahnke, Donat: *Rituale in der feministischen Spiritualität*. In: Pahnke 1995, S. 122 f.; Schmelz, Bernd: *Neue Hexen im Museum. Forschung, Präsentation und Vermittlung*. In: Köpke 2001, S. 147; Kokott / Schmelz 2003, S. 66 ff.

368 Manche Teilnehmerinnen feiern die »klassischen« Termine mit anderen Gruppen.

nem Leben finden mögen, so wie auch alle Samen, die noch in der Erde ruhen, wachsen und gedeihen werden.«<sup>369</sup>

Aufgrund der Vorstellung, dass Menschen, insbesondere Frauen, mit der Natur verbunden sind, wollen die »Weisen Frauen« ein bewusstes Leben führen und sich mit den Zyklen der Natur auseinanderzusetzen.<sup>370</sup> Diese Bindung und der Kontakt zur Natur seien im Zuge der Zivilisation und des Patriarchats, die naturzerstörende Auswirkungen gehabt hätten, da sie ohne Berücksichtigung der natürlichen Kreisläufe allein dem Profitstreben verpflichtet gewesen seien, verloren gegangen und müssten nun wieder hergestellt werden.<sup>371</sup> Diese Einschätzung ist eine Grundlage der religiösen Ritualpraxis vieler Gruppen in diesem Kontext.

»Meiner Ritualarbeit – und der vieler anderer Frauen – liegt die Vorstellung zugrunde, wieder mehr in Einklang zu kommen mit den Energien und Rhythmen der Natur, der Jahreszeiten, des Kosmos, des Großen Ganzen – und so das eigene Leben in Harmonie zu bringen mit dem ewigen Wandel von Werden, Sein und Vergehen. Harmonie – ein anderes Wort für Schönheit – meint nicht Vermeidung von Gegensätzen, Widersprüchen, Reibung, Konflikten. Es meint: Einverständensein, Übereinstimmen mit den spiralischen und zyklischen Wegen des Lebens, der eigenen Entwicklung, der Jahreszeiten und aller »natürlicher« Prozesse. Sich einlassen auf Dunkelheiten und Abgründe, ja sogar auf den Tod, so wie Inanna es tat. Und sich erneut dem Leben zuwenden und zurückkehren ins Licht, wenn die Zeit dafür reif ist.«<sup>372</sup>

### 6.3.2. »Alles ist eins«

Eine weitere Vorstellung der »Weisen Frauen« ist, dass alles eins, nämlich Energie mit unterschiedlicher Schwingung ist. Folglich sei alles miteinander verbunden. Davon geht auch Starhawk aus.

369 Aus: Courtenay, Edwin: *Rituale und Gebete der Aufsteigenden Meister. Von den Lords und Ladies von Oshambala*. Übers. v. Hans-Jürgen Maurer. 2. Aufl., Freiburg :Ed. Sternenprinz im Hans Nietsch Verlag 1998.

370 Müller-Ebeling, Claudia / Rätsch, Christian / Storl, Wolf-Dieter: *Hexenmedizin. Die Wiederentdeckung einer verbotenen Heilkunst – schamanische Traditionen in Europa*. Aarau: AT-Verlag 1998, S. 196.

371 Sjöö / Mor 1985, S. 148 f.

372 Kutter, Erni: *Weibliche Spiritualität und die Schönheit der Göttin. Annäherungen an ein lohnendes Thema*. In: Schlangenbrut. Zeitschrift für feministisch und religiös interessierte Frauen. 20. Jahrgang, August 2002, Nr. 78, S.22; zu den Jahreszeitenfesten vgl. auch Budapest 1995, S. 167–186.

»Alle Dinge sind eins, und doch ist jedes Ding für sich, individuell und einzigartig. [...] Die Hexenreligion glaubt an das Paradoxon und hält beide Auffassungen für gleich wertvoll.«<sup>373</sup>

Die Unterschiede von Materiellem und Geistigem seien demnach graduell. Entsprechend gebe es keine Trennung von Heiligem und Profanem.

»Das bedeutet auch, daß wir nicht zwischen Körper und Seele trennen. Das eine wird nicht verachtet, das andere nicht glorifiziert. Es gibt keine Trennung zwischen den Geschlechtern, beide stammen von der gleichen Quelle, der Mutter. Wir unterscheiden auch nicht zwischen »heilig« und »profan«, denn alles in diesem Kosmos steht in Wechselbeziehung miteinander und nichts steht außerhalb der Natur. Die Natur umfaßt alles.«<sup>374</sup>

Das »Göttliche« oder »Heilige« sei in Form der Energie immanent in der Natur und im einzelnen Individuum. Entsprechend heißt es in einem Ritualtext:

»Du wohnst in mir, auf dass ich leuchte in meiner eigenen, einzigartigen Göttlichkeit, und in mir selber bin und aus mir selbst ein Gott.«

Die Bewusstwerdung des Eins-Seins mit der göttlichen Energie, die eine Ineinssetzung von Göttlichem und einzelnen Personen bedeutet, ist typisch für Gruppen dieser Art.<sup>375</sup>

### **6.3.3. Durch Verbindung mit »dem Heiligen« zur Intensivierung der »Lebensenergie«**

Die Frauen gehen davon aus, dass diejenige, die den Fluss der Energie in der inneren und äußeren Natur begreift, ihre unbegrenzte Energie anzapfen und ihr Leben intensivieren kann, indem sie sich mit dem »Heiligen« verbindet. So seien »Bestellungen beim Universum«<sup>376</sup> möglich, wenn man eine vertrauens- und hingebungsvolle Einstellung besitze. Man müsse nur erkennen, dass das Universum für jeden sorgt, weil es gemäß dem Gesetz von Geben und Nehmen funktioniere. Die »Weisen Frauen« gehen also davon aus, dass man die »Naturgesetze« kennen und ihnen gemäß leben sollte, um heil zu werden.

---

373 Starhawk 1992, S. 44.

374 Budapest 1995, S. 26.

375 Vgl: Woodhead / Heelas 2000, S. 110–114, 342–347; vgl. auch Starhawk: *Witchcraft and Women's Culture*. In: Christ / Plaskow 1979, S. 263.

376 Siehe Mohr, Bärbel: *Bestellungen beim Universum*. Aachen: Omega Verlag 1998.

### 6.3.3.1. Vorstellungen von Krankheit und Heilung

Lebt man nicht der inneren und äußeren Natur und ihren Gesetzen gemäß, so treten, davon sind die »Weisen Frauen« überzeugt, Energieblockaden auf, die auf individueller wie kollektiver Ebene zu Krankheiten führen können. Krankheit hat innerhalb dieses Weltdeutungssystems die Funktion, dem Menschen zu vermitteln, dass er nicht im Einklang mit sich selbst und der Natur ist. Sie wird als eine Art »Lehrer« verstanden, der zur Bewusstwerdung verhelfen kann, als Wachstumschance auf dem Entwicklungsweg zur Selbstheilung. Vor diesem Hintergrund bleibt Krankheit nicht unerklärlich, sondern erhält einen Sinn.<sup>377</sup>

Die Frage alternativer Heilmethoden beschäftigt die »Weisen Frauen« aus unterschiedlichen Perspektiven: Die einen haben eine Ausbildung zur Anwendung einer oder mehrerer alternativer Heilmethoden durchlaufen bzw. durchlaufen gerade eine solche (ein Gruppenmitglied hat sogar eine eigene kinesiologische Praxis),<sup>378</sup> andere sind aufgrund schwerer, nach westlicher Schulmedizin unheilbarer Krankheit auf der Suche nach Heilung und wieder andere wollen einfach etwas für sich und ihre Gesundheit tun. Im Rahmen der Gruppe konnte etwa eine krebserkrankte Teilnehmerin über Ängste vor dem Tod, über Nahtoderfahrungen und die Vorstellung eines Lebens nach dem Tod reden und dabei Unterstützung und Begleitung erfahren. Die meisten Teilnehmerinnen sind Mitglied in der »Deutschen Gesellschaft für alternative Medizin« (DGAM).<sup>379</sup> Eine Teilnehmerin hat eine spezielle Krankenversicherung für Behandlungen bei Heilpraktikern abgeschlossen.

Generell gehen die »Weisen Frauen« davon aus, dass Krankheiten psychosomatische Ursachen haben: der Körper lebt im Symptom das aus, was er sonst nicht leben kann, es kommt also der so genannte »Schatten« auf körpersprachlicher Ebene zum Ausdruck. Dieser müsse symbolisch gedeutet werden. So achten die »Weisen Frauen« beispielsweise auf Hintergründe und Doppeldeutigkeiten in der Sprache, die ihres Erachtens auf den Sinn der Krankheit hinweisen und setzen sich mit der Bedeutung eines Symptoms auseinander, ohne die Krankheit nur »technologisch« zu bekämpfen.<sup>380</sup> Bei der Heilung geht es ihnen also nicht in

---

377 Siehe auch Runggaldier 1996, S. 135 ff.

378 Die Frauen haben u. a. Ausbildungen in Reiki, Kinesiologie, Autogenem Training oder Progressiver Muskelentspannung absolviert.

379 Vgl. dazu [www.dgam.de](http://www.dgam.de), gesichtet am 13.11.04.

380 Bei Rückenschmerzen z. B. fragen sie, »was man nicht mehr er-tragen will«, oder bei Schnupfen, »wovon man die Nase voll hat«.



erster Linie um physische, sondern ebenso um seelische Gesundheit.<sup>381</sup> Diese Einschätzungen und Vorstellungen sind mit einer Kritik an der westlichen Schulmedizin und ihrem mechanistisch-funktionalistischen Denken verbunden.<sup>382</sup> Die Frauen meinen, dass Symptomverschiebung, Nebenwirkungen und fehlende Menschlichkeit die Schulmedizin kennzeichnen und »wahre Heilung« verhindern.<sup>383</sup>

So fordert auch Budapest:

»Wir sollten lernen, auf unsere Schmerzen und Beschwerden zu hören, und versuchen, bis zu ihren Wurzeln vorzudringen. Aspirin und andere moderne Medikamente heilen nicht die Ursachen des Schmerzes, sondern vertuschen nur die körperlichen Symptome.«<sup>384</sup>

Besonders Frauen hätten aufgrund patriarchaler Schönheitsvorstellungen häufig ein schlechtes Verhältnis zu ihrem Körper. Sie sollten jedoch lernen, »auf ihren Körper zu hören«, der Erfahrungen speichere und intuitives Wissen ermögliche. Die Trennungen zwischen Geist und Körper, Spiritualität und Sexualität, Natur und Mensch sollen durch die religiöse Praxis überwunden werden. Indem Religiosität zu mehr Selbstakzeptanz beitrage, könne Gesundheit als »Zustand des umfassenden körperlichen, geistigen und sozialen Wohlbefindens und nicht nur als Freisein von Krankheit und Gebrechen« erreicht werden. Denn auch wenn Ursachen von Krankheiten gemäß der Vorstellung der Frauen in den jeweiligen Umständen liegen können, verweisen sie bezüglich des Heilungsprozesses auf die Eigenverantwortung und Selbstheilungskräfte der Einzelnen. Da grundsätzlich davon ausgegangen wird, dass Körper, Geist und Seele zusammengehören und nicht getrennt voneinander betrachtet werden können, gelte es, diese wieder in Balance und Einklang zu bringen. So wird Heilung als Weg begriffen, zu sich selbst zu finden und in Übereinstimmung mit sich und der Welt zu gelangen. Dafür müsse man sich aus krankmachenden inneren und äußeren Strukturen befreien, indem man Einsicht in die Ursachen der Erkrankung erhalte und Verantwortung dafür übernehme.<sup>385</sup> Dies sei möglich durch eine veränderte Denk-

---

381 Diese Einschätzung ist im gesamten Bereich alternativer Medizin populär. Siehe Obrecht 1999, S. 32.

382 Siehe Obrecht 1999, S. 10. Hier fehlten Nähe und Zuwendung, sowie Unterstützung dabei, mit der Krankheit umgehen zu können.

383 Sie lehnen die Schulmedizin jedoch nicht grundsätzlich ab, sondern möchten sie mit alternativen, holistischen Methoden kombiniert wissen.

384 Budapest 1995, S. 273.

385 Vgl. dazu Obrecht 1999, S. 33. Zu verschiedenen Heilmethoden siehe Iglehart 1988, S. 119.

und Lebensweise, bei der man unter anderem auf die Bedürfnisse seines Körpers eingehen solle.<sup>386</sup> Als wichtig wird in diesem Zusammenhang auch »Körperarbeit« erachtet, deren Ziel es ist, durch »Körperbewusstsein« Spannungen zu lösen, Lebenskräfte zu stärken, Persönlichkeitswachstum zu fördern sowie ungesunde Verhaltensmuster zu korrigieren. »Körperarbeit« betreiben die Frauen in Form von Yoga, Bauchtanz, Tai Chi oder auch bewusstem Atmen.<sup>387</sup> Neben der Körpererfahrung seien auch andere Formen der Selbsterfahrung, etwa Meditation und andere »geistige« Arbeitsmethoden entscheidend für den Selbstheilungsprozess.

Die Vorstellung von ursprünglicher Ganzheit und Einheit, also von ursprünglichem Heil und Harmonie ist in der entsprechenden Szene weit verbreitet.<sup>388</sup> Implizit kommt in diesen Vorstellungen von Heil und Heilung ein romantisches Naturverständnis zum Ausdruck, bei dem alles, was »natürlich« ist, als gut bewertet wird. Gesunden heißt demnach für die »Weisen Frauen«, die Harmonie wieder herzustellen, indem man begreift, Teil des »großen Ganzen« der Natur zu sein.<sup>389</sup> So sei auch die Herstellung des Kontaktes zur Natur von entscheidender

---

386 Siehe hierzu die Bücher von Louise L. Hay, die mir eine Teilnehmerin empfohlen hat: Hay, Louise L.: *Wahre Kraft kommt von Innen*. Berlin: Ullstein TB 2004; dies.: *Gesundheit für Körper und Seele*. Berlin: Ullstein TB 2004; dies.: *Heile deinen Körper*. Stuttgart: Lüchow 1989.

387 Vgl. dazu auch Dychtwald, Ken: *Körperbewusstsein: eine Synthese der östlichen und westlichen Wege zur Selbst-Wahrnehmung, Gesundheit und persönlichem Wachstum*. Übers. Von H. J. Klinkhammer Essen: Synthesis-Verl. 1981. »Körperarbeit« umfasst sehr heterogene Techniken und Disziplinen wie Yoga, Tai Chi, bewusstes Atmen, Sakraler Bauchtanz, Massagen, Kinesiologie, etc.

388 Siehe Francia, Luisa: *Berühre Wega, kehr' zur Erde zurück. Trancen, Meditationen und Rituale mit Sternen*. 7. Aufl., München: Verlag Frauenoffensive 1994; Ihren eigenen magischen Heilungsprozess beschreibt Francia in folgendem Artikel: Francia, Luisa: »Finde deine Verbündeten, feiere mit ihnen.« *Der Weg der magischen Heilung*. In: Connection Special 56: Schamanische Wege der Heilung, November 2001, S. 10–13. Siehe im gleichen Heft: Dregger, Leila: *Vertraue der Schlange, dich ins Leben zu (ver)föhren. Die anarchische Heilkraft der Lust*, S. 14–16.

389 Siehe u. a.: Dahlke, Rüdiger: *Krankheit als Symbol. Ein Handbuch der Psychosomatik, Symptome, Be-deutung, Einlösung*. 7. Aufl., München: Bertelsmann Verlag 2000, sowie Dethlefsen, Thorwald / Dahlke, Rüdiger: *Krankheit als Weg. Deutung und Be-deutung der Krankheitsbilder*. München: Bertelsmann Verlag 1983; vgl. aus wissenschaftlich-analytischer Perspektive dazu Werner, Roland: *Transkulturelle Heilkunde: Der ganze Mensch. Heilsysteme unter dem Einfluss von Abrahamischen Religionen, östlichen Religionen und Glaubensbekenntnis, Paganismus, neuen Religionen und religiösen Mischformen*. Ffm, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien: Lang 2001, S. 33–52 sowie Silva, Raymond: *Magie in der Medizin*. Übers. aus dem Französischen vom Magal Translation Institute, überarbeitet von A. Schuh. Genf: Ariston Verlag 1975 und Wolf-Braun, Barbara: *Suggestion und Glaubensheilung*. In: Klimkeit, Hans-

Bedeutung, beispielsweise zu Pflanzen und Steinen<sup>390</sup> sowie den vier Elemente: Durch die Verbindung mit der Energie des Kosmos will man zur eigenen Lebenskraft gelangen.<sup>391</sup> Entsprechend lautet ein Ritualtext:

»So leihe mir Erde und Wasser, Luft und Feuer – erfülle mich mit diesen Elementen, diesen Mächten der Schöpfung, dass ich sie pflegen möge, da sie doch dein Garten sind, und dass ich sicher sein möge in diesem Werk, und glücklich und eins mit dir.«

### 6.3.3.2. Die »Naturgesetze«

Welches sind nun die »Naturgesetze« oder Prinzipien, von denen die Frauen annehmen, dass man sie kennen und ihnen gemäß leben sollte, um die Energie in einem gesunden Fluss zu halten? Im Folgenden werden die drei »Naturgesetze« vorgestellt, an denen die »Weisen Frauen« sich orientieren und auf denen ihre magischen Praktiken beruhen, also die Vorstellungen von den Entsprechungen und von der Polarität sowie das Gesetz von Ursache und Wirkung.<sup>392</sup>

»Magie hat nichts mit Glauben zu tun, es ist Erfahrungssache. Wir arbeiten mit Naturgesetzen. Wenn du nicht daran glaubst, daß die Sonne aufgehen und der Mond scheinen wird, so ändert das nichts daran, daß diese Gestirne dennoch genau das tun werden, wozu sie im Universum ausersehen sind, ganz gleich, was du glaubst.«<sup>393</sup>

---

Joachim / Hoheisel, Karl: Heil und Heilung in den Religionen. Wiesbaden: Harrassowitz 1995, S. 135-155.

390 Die Natur, Pflanzen und Steine gelten in diesem Kontext als lebendig, beseelt und mit heilender Energie ausgestattet. Steine werden sowohl als Amulette und Talismane als auch in Form von so genannten »Handschmeichlern«, die z. B. zur Linderung auf eine schmerzende Körperstelle gelegt werden können, um positive Energien auszustrahlen und negative abzuwehren. Für »Edelsteinwasser« werden in eine mit Wasser gefüllte Karaffe über Nacht die jeweiligen (Heil-)Steine gelegt, deren Energie dann in das Wasser gelangen soll.

Steine wirken, so sind die Frauen überzeugt, durch ihre Energie heilsam, indem sie z. B. die Chakren harmonisieren und reinigen oder Energieblockaden auflösen. Siehe dazu: Peschek-Böhmer, Flora: *Heilung durch die Kraft der Steine. Inneres Gleichgewicht und Harmonie für Seele und Körper. Den richtigen Stein finden, Blockaden lösen, Krankheiten lindern*. München: Ludwig Verlag 1996; Rieder, Beate / Wollner, Fred: *Duftführer. Eine Beschreibung von über 90 ätherischen Ölen, ihrer Wirkung und praktischen Anwendung*. Wien: Melzer Ges.m.b.H. 1992.

391 Diese werden auch durch verschiedene symbolische Gegenstände und Handlungen in das Ritualgeschehen mit eingebunden. Siehe: Iglehart 1988, S. 53.

392 Vgl. dazu auch Runggaldier 1996, S. 50 ff.

393 Budapest 1995, S. 38.

Das *Prinzip der Entsprechungen* meint, dass alles, was auf einer Ebene vorhanden ist, Abbild dessen ist, was auf anderen Ebenen wirkt. Mikrokosmos und Makrokosmos entsprechen sich gemäß der Vorstellung der »Weisen Frauen«.<sup>394</sup> So sind die Möglichkeiten, Entsprechungen zu Tarot-Karten, Edelsteinen, Organen, Heilpflanzen etc. zu finden, innerhalb ihrer Weltanschauung von Analogien nahezu unbegrenzt. Aufgrund dieses Gesetzes, so sind die Frauen überzeugt, wirken auch die bei den Konvent-Treffen ausgeführten Rituale – es wird im Mikrokosmos etwas ausgeführt, das sich dann im Makrokosmos auswirke.

Die Gruppe geht auf der Basis dieser Prämisse außerdem davon aus, dass die Gesellschaft der Spiegel des eigenen Bewusstseins ist; wenn man dieses ändere, ändere man gleichzeitig die Gesellschaft insgesamt. Ein Mitglied konkretisierte dies anhand von folgendem Beispiel:

»Wenn man sich mit der Situation des Krieges im Irak auseinandersetzt, bearbeitet man gleichzeitig den Krieg im eigenen Inneren oder umgekehrt. Es handelt sich um ein Rückflussprinzip an den Einzelnen.«<sup>395</sup>

Nach diesem Modell sind Selbst- und Weltheilung untrennbar miteinander verbunden. So funktioniert auch die Einzel- und Prozessarbeit als Hilfe für die jeweilige Teilnehmerin, die Gruppe und die Welt, weil alles miteinander verbunden sei und dementsprechend eine »Spiegelfunktion« übernehme:

»Das heißt das, was ich in der Welt und bei den Mitmenschen sehe und erlebe, hat auch mit mir zu tun und umgekehrt.«

Eine solche Annahme ist in der neuheidnischen Szenerie weit verbreitet, wie folgendes Beispiel aus dem Neo-Schamanismus illustriert.

»Im Schamanismus macht es letztendlich keinen Unterschied, ob Sie anderen helfen oder sich selbst. Indem Sie anderen schamanisch helfen, werden Sie selbst kraftvoller, erfüllter und fröhlicher. Schamanismus geht weit hinaus über eine vordergründige, selbstsüchtige Transzendenz der normalen Wirklichkeit. Er ist Transzendenz für einen breiteren Zweck, für die Hilfe an der Menschheit.«<sup>396</sup>

Außerdem gehen die »Weisen Frauen« davon aus, dass alles, was existiert, zwei Seiten hat, die in einem Spannungsverhältnis, in einer *Polarität* zueinander stehen. Ziel sei es, die Extreme auszugleichen und so ein Gleichgewicht der Kräfte herzustellen. Das Ziel, durch die Herstellung von Einheit Heil zu erlangen, ist für die Szene typisch.

394 Siehe dazu die Tafeln der Korrespondenzen in Starhawk 1992, S. 297 ff.

395 Diese Aussage habe ich sinngemäß einem der Feldprotokolle entnommen.

396 Harner 1999, S. 204.

»The predominant theme weaving in and out of all the chapters is one of wholeness of self and the power to define exactly what that self is. Healing the split between mind and body, feminist and pagan, sexuality and spirituality, nature and human, and ancient and contemporary understandings of the Numinous is seen as healing the wounds believed to be inflicted by patriarchy.«<sup>397</sup>

Dabei legen die »Weisen Frauen« auch ein besonderes Gewicht auf die Konfrontation mit dem »Bösen«, dem eigenen »Schatten«, der erkannt, bearbeitet und angenommen werden soll, damit er keine Eigendynamik entwickeln könne und sie »ganz« werden können.

Auch Starhawk fordert, dass Konvente sich gegenseitig dabei unterstützen sollen, in Trancen mit ihrem Unbewussten zu arbeiten.

»Trance kann hilfreich sein, doch aus dem gleichen Grund kann sie auch gefährlich sein – weil sie nämlich die Tore zum Unbewussten öffnet. [...] Am meisten fürchten wir uns vor dem eigenen Schatten, und nichts ist zerstörerischer als die Abwehrmechanismen, die wir uns aneignen, um der Auseinandersetzung auszuweichen. [...] Magie kann uns helfen, diese Mechanismen abzubauen, uns dem Wächter zu stellen – ein Vorgang, der in Wirklichkeit nie so erschreckend ist wie die gedankliche Vorwegnahme – und Klarheit zu gewinnen.«<sup>398</sup>

Auch die Auseinandersetzung mit häufig negativ besetzten und tabuisierten Gefühlen wie Angst, Wut oder Trauer spielen in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle für die Gruppe. Dies illustriert auch »Das Märchen von der traurigen Traurigkeit«, das ein Mitglied der Gruppe allen Teilnehmerinnen per E-Mail schickte.

»[...] ›Es ist nun mal meine Bestimmung, unter die Menschen zu gehen und für eine gewisse Zeit bei ihnen zu verweilen. Aber wenn ich zu ihnen komme, schrecken sie zurück. Sie fürchten sich vor mir und meiden mich wie die Pest.‹ Die Traurigkeit schluckte schwer. ›Sie haben Sätze erfunden, mit denen sie mich bannen wollen. Sie sagen: Paperlapapp, das Leben ist heiter. Und ihr falsches Lachen führt zu Magenkrämpfen und Atemnot. Sie sagen: Gelobt sei, was hart macht. Und dann bekommen sie Herzschmerzen. Sie sagen: Man muß sich nur zusammenreißen. Und sie spüren das Reißen in den Schultern und im Rücken. Sie sagen: Nur Schwächlinge weinen. Und die aufgestauten Tränen sprengen fast ihre Köpfe. Oder aber sie betäuben sich mit Alkohol und Drogen, damit sie mich nicht fühlen müssen. [...] Und dabei will ich den Menschen doch nur helfen. Wenn ich ganz nah bei ihnen bin, können sie sich selbst begegnen. Ich helfe ihnen, ein Nest zu bauen, um ihre Wunden zu pflegen. [...] Nur, wer die Trauer zulässt und all die ungeweinten Tränen weint, kann seine Wunden wirklich heilen. Doch die

---

397 Griffin 2000, S. 16.

398 Starhawk 1992, S. 213 f.

Menschen wollen gar nicht, daß ich ihnen dabei helfe. Statt dessen schminken sie sich ein grelles Lachen über ihre Narben. Oder sie legen sich einen dicken Panzer aus Bitterkeit zu.« [...] »Weine nur, Traurigkeit«, flüsterte sie liebevoll, »ruh dich aus, damit du wieder Kraft sammeln kannst. Du sollst von nun an nicht mehr alleine wandern. Ich werde dich begleiten, damit die Mutlosigkeit nicht noch mehr an Macht gewinnt.« Die Traurigkeit hörte auf zu weinen. Sie richtete sich auf und betrachtete erstaunt ihre neue Gefährtin: »Aber... aber – wer bist eigentlich du?« »Ich?« sagte die kleine, alte Frau schmunzelnd, und dann lächelte sie wieder so unbekümmert wie ein kleines Mädchen. »Ich bin die Hoffnung.«

Alles, was geschieht, basiere auf dem Gesetz von *Ursache und Wirkung*, so dass es keine Zufälle gebe. Die Vorstellung von Ursache und Wirkung hat auch ethische Konsequenzen. So nimmt die Forderung nach Bewusstheit und Eigenverantwortung, die die »Weisen Frauen« aufstellen, eine besondere Bedeutung ein.<sup>399</sup> Außerdem glauben die »Weisen Frauen« an Karma und Wiedergeburt. Die zyklischen Prozesse in der Natur belegen, so meinen sie, auch den individuellen Zyklus von Geburt, Leben, Tod und Wiedergeburt. Dabei seien diese Zyklen für den Einzelnen eine Art evolutionärer Prozess hin zu Ganzheit und Erleuchtung. Jeder habe bestimmte Lernaufgaben in seinen jeweiligen Leben zu erfüllen. Dafür habe er selbst in seinen früheren Leben bzw. vor seiner Geburt alle Lebensbedingungen bestimmt. Neben allen Sozialisationseinflüssen habe er auch sein Horoskop und seine Lebensbedingungen pränatal ausgewählt. Deshalb versuchen die »Weisen Frauen« unter anderem mit Hilfe von Rückführungen in frühere Leben herauszufinden, was Sinn und Aufgabe ihrer jetzigen Existenz sei.<sup>400</sup> Dieser »Inkarnationsvertrag«, den mir ein Mitglied der »Weisen Frauen« hat zukommen lassen, illustriert die Vorstellung der »evolutionären Wiedergeburt« sehr anschaulich:

»Sie erhalten einen Körper. Dieser Körper ist neu und einmalig. Niemand sonst bekommt den gleichen. Sie erhalten ein Gehirn. Es kann nützlich sein, es zu benutzen. Sie erhalten ein Herz. Die besten Resultate erzielen Sie, wenn Hirn und Herz ausgewogen benutzt werden. Sie erhalten Lektionen. Niemand bekommt exakt dieselben Lektionen wie Sie oder kann Sie Ihnen abnehmen. Sie können tun, was Sie wollen. Alles, was Sie anderen antun, kommt zu Ihnen zurück. Eine Lektion wird so lange wiederholt, bis sie begriffen wurde (auch inkarnationsübergreifend). Dieser Vertrag ist für alle gleich. Es gibt keine Privilegien, auch wenn einige das behaupten. [...] Der Inkarnationsvertrag

399 Vgl. Budapest 1995, S. 26.

400 Davon geht auch Luisa Francia aus: Francia 1994, S. 7 -12; siehe auch Runggaldier 1996, S. 171 ff.

läuft erst aus, wenn alle Lektionen zu einem befriedigenden Ergebnis geführt haben. Was befriedigend ist, bestimmen Sie!«<sup>401</sup>

Eine Voraussetzung zur Ganzwerdung sei also Selbsterkenntnis, die sich sowohl auf dieses als auch auf vorhergehende Leben bezieht. So fragen sich die »Weisen Frauen« bei ihren Treffen:

»Welche Verhaltens- und Denkmuster habe ich? Was habe ich verdrängt? Was trennt mich vom Spirituellen, und wie kann ich dies ändern? Wie kann ich, frei von Konditionierungen, wieder ich selbst werden, meine unsterbliche Seele leben und offenbaren, statt fremd gesteuert zu sein?«<sup>402</sup>

Als Ziel des Prozesses gelten die Selbsterneuerung, die Transformation der »Programmierungen« durch die Eltern und die Gesellschaft<sup>403</sup>, sowie schließlich die Erleuchtung, das Finden des »wahren Selbst«, das man dann in all seinen Aspekten annehmen kann.

»Wir glauben nicht an Bestrafung und ebenso wenig an Belohnung. Wir glauben nur an die Liebe. Darüber hinaus wissen wir, dass Himmel und Hölle in dir drin sind. Wenn du auf eine bestimmte Art denkst, fühlt es sich an wie im Himmel; doch wenn du dein Leben auf eine andere Weise betrachtest – ich bin sicher, du selbst kannst uns sagen, daß es wie die Hölle ist. Um festzustellen, ob man im Himmel oder in der Hölle ist, muß man sich bewußt machen, wie man die Dinge sieht. Nur ich selbst kann mich bestrafen oder belohnen. [...] Wenn du dich selbst und andere wirklich lieben kannst, bist du im Himmel.«<sup>404</sup>

Es liegt nämlich, so meinen die Frauen, an der eigenen Einstellung und Weltanschauung, ob man sich in »Schleimstadt« oder »Kristallcity«<sup>405</sup> befindet. So heißt es in einem Ritualtext:

»Hilf mir, meinen eigenen starken Willen zu finden, dass ich eine Welt mir zum Wohlgefallen erschaffe und damit dein Geschenk der Schöpfung ehre. So soll es sein. Gütigste Mutter: Ich bin jetzt bereit, mich von all diesen Dingen läutern zu lassen, die mich

---

401 Auszug aus dem »Inkarnationsvertrag«, den eine Frau aus der Gruppe mir per E-Mail geschickt hat.

402 Diese Fragen wurden während der Treffen aufgeworfen.

403 Gram gegenüber den Eltern wird abgelehnt, da man sie sich als »Lernaufgabe« ausgesucht habe; vielmehr solle man ihnen vergeben. Die Umprogrammierung erfolgt z. B. über NLP und Glaubenssatzarbeit.

404 Diesen Auszug habe ich der Geschichte »Zwischen den Leben« von Dennis J. Balagtas entnommen, die ein Mitglied der »Weisen Frauen« allen Teilnehmerinnen per E-Mail hat zukommen lassen.

405 Diese von der Gruppe gebrauchten Begriffe sollen einen besonders »höllischen« bzw. »himmlischen« Zustand veranschaulichen.

schmerzen und binden. So reinige und heile mich, auf dass ich zu einem Gefäß nicht des Schmerzes, sondern der Liebe werde. Und nun führe du mich, zeige mir einen neuen Weg, einen Weg der Liebe und gesunden Lust. So soll es sein.«

#### 6.4. Die religiöse Praxis

Reinigung und Transformation sind die Kernstücke der religiösen Praxis der »Weisen Frauen«. Ziel sei es, »negative, verbrauchte Energie über die eigenen Wurzeln an den Kosmos abzugeben« bzw. sich von vornherein vor ihr zu schützen, indem man »seine Aura schließt« oder sich mit einem »visualisierten Schutzkreis« umgibt. Zugleich soll »positive« Energie erlangt und bewahrt werden, indem man das »Kopfhakra öffnet« oder »sich an eine Lichtsäule anschließt«, um so die »unendliche kosmische Energie« aufnehmen zu können. Grundlegend sei es, negative Energie in positive Haltungen umzuwandeln, die dann zu verändertem Handeln führen sollen. Diese magische Praxis geschehe durch eine Änderung des Bewusstseins vorwiegend im Geist, äußere sich jedoch in Bildern und Symbolen.

»Ein Zauber ist eine symbolische Handlung, die in verändertem Bewußtseinszustand vorgenommen wird, um eine gewünschte Veränderung zu bewirken. Einen Zauber zu wirken bedeutet, Energie durch ein Symbol zu projizieren. Doch Symbole werden nur zu oft mit dem eigentlichen Zauber verwechselt. [...] Hilfsmittel können nützlich sein, aber erst der Geist wirkt die Magie.«<sup>406</sup>

»Magic, by Dion Fortune's definition, ›the art of changing consciousness at will‹, is not so far removed from the creative fantasy states we enter so easily as children, [...]. Allowing ourselves, as adults, to play and fantasize with others, puts us in touch with the creative child within, with a deep and rich source of inspiration. The craft also helps us open our intuitive and psychic abilities.«<sup>407</sup>

Die magische Praxis wird in der Gruppe der »Weisen Frauen« durch Rituale ausgeübt.

Die Bedeutung und Wirkung solcher Rituale erläutert Amy Sophia Marashinsky folgendermaßen.

»Mit einem Ritual schaffst du die Form und Struktur, die deinen Geist befähigt, frei zu fliegen. Du gestaltest einen sicheren Raum, der dir erlaubt, dich für die tiefsten Teile deines Wesens zu öffnen. Ritual ist Magie, die du für dich selbst, für die Menschen, die du liebst, für deine Gemeinschaft entstehen lässt. Du beginnst ein Ritual in einem be-

406 Starhawk 1992, S. 165.

407 Starhawk: *Witchcraft and Women's Culture*. In: Christ / Plaskow 1979, S. 267.



stimmten Seinszustand, und am Ende hat er sich gewandelt. Es findet eine mehr oder weniger große Veränderung in deinem Bewusstsein statt. Ein Ritual trägt zu deiner Ganzheit bei, indem es allen Teilen deines Wesens die Sicherheit und Freiheit schenkt, sich auszudrücken. Durch ein Ritual kannst du dich leicht und spielerisch auf das Göttliche einlassen und so dein Wachstum fördern.«<sup>408</sup>

Rituale verstehen der »Weisen Frauen« als symbolische Handlungen, die auf der spirituellen Ebene Energien konzentrieren, um sie dann auf der realen Ebene sichtbar und erfahrbar zu machen. Indem man in eine Handlung eine bestimmte Überzeugung lege, beginne diese Handlung, die Überzeugung zu realisieren. Dies ermögliche einem, heraus zu kommen aus der Rolle des Opfers und stattdessen die Rolle der Gestalterin einzunehmen. Es könnten psychische Energie zentriert und Affekte bewusst gemacht werden. Dies führe letztlich dazu, sich mit dem größeren Ganzen zu verbinden, eine Beziehung zu sich selbst und zur Welt herzustellen und so dem Leben Sinn und Bedeutung zu verleihen.<sup>409</sup> Bei einem echten Ritual finde die Reise sowohl innerlich als auch äußerlich statt, Körper und Psyche seien beteiligt.<sup>410</sup> Ziel der »praktizierenden Ritualmagie« sei es, »die zerstörten Beziehungen zum eigenen Körper und zur Natur zu heilen, als Individuen wie als Gemeinschaft zu wachsen und diese Vision und Kraft öffentlich-politisch wirksam werden zu lassen«. Grund für die Entstehung feministischer Rituale sei außerdem die »Suche nach Lebensvergewisserung«:

»Das Begehen von Ritualen hilft darin, Übergänge, (Auf-)Brüche, Verletzungen, Neuanfänge zu gestalten und darin die Frage nach der sich verändernden Identität zu verfolgen: Was wird aus mir? [...] Was wird mich tragen? Was kann ich ertragen?«<sup>411</sup>

Die Rituale, die zu verschiedenen Anlässen, in Zeiten von Übergängen und Neuanfängen, zum Dank oder als Äußerung von Wünschen und Visionen, aber auch zur Hausreinigung ausgeübt werden, werden meistens in einer Privatwohnung, manchmal aber auch an »Kraftplätzen«<sup>412</sup> in der freien Natur oder im selbst ge-

408 Marashinsky 1999, S. 23; zur Bedeutung von Ritualen siehe auch: Pahnke 1995; Lauterbach, Hanna: *Magie und Rituale. Die Kunst, mit Energie umzugehen*. In: Pahnke 1995, S. 136–148; Kokott / Schmelz 2003, S. 62 ff.

409 Hämmerling 1990, S. 131ff.

410 Woodman 1988, S. 80, 101.

411 Schlangenbrut. Zeitschrift für feministisch und religiös interessierte Frauen. Nr. 81 – 21. Jg., Mai 2003.

412 Kraftplätze mit besonderen Energieströmen seien z. B. Hügel, Deiche, Alleen, Höhlen und Steingräben oder –kreise. Vgl. dazu Sjöö / Mor 1985, S. 95. Diese Kraftplätze strahlen, so meinen die »Weisen Frauen«, heilsame Energie aus. Sie gehen regelmäßig zu solchen Plätzen, um wieder »aufzutanken«.

bauten Medizinrad<sup>413</sup> einer Teilnehmerin im eigenen Garten ausgeführt, da hier, so sind die Frauen überzeugt, die Energien in besonders intensiver Form herbeigerufen werden können. Das Medizinrad wird als Tempel, Heilungs- und Meditationsort sowie als Ritualplatz und Ort der Kraft genutzt, an dem man sich, so die Vorstellung der »Weisen Frauen«, erneuern und Kontakt mit kosmischen Kräften herstellen kann.<sup>414</sup>

Rituale folgen zwar keinem festgelegten Ablauf, enthalten aber doch bestimmte Grundelemente.<sup>415</sup>

Zuerst sollen mit Hilfe des Räucher- bzw. Hexenkessels Ort und »Aura« gereinigt werden, um einen »heiligen Raum« zu schaffen, der das Alltägliche transzendieren soll.<sup>416</sup>

Darauf folgt meistens eine knappe Selbstreportrunde, in der reihum davon berichtet wird, womit jede Teilnehmerin sich gerade in ihrer alltäglichen »spirituellen Arbeit« beschäftigt und welche Wünsche und Erwartungen sie an den gemeinsamen Tag hat. Manchmal wird auch ein Kreis gebildet, indem alle sich bei der Hand nehmen und die gemeinsame Energie fließen fühlen. Dies ist in Ritualgruppen üblich, wie Zsuzsanna Budapest in folgendem Zitat erläutert.

---

413 Vgl. <http://www.welt-der-indianer.de/medizinrad.html>, <http://www.apache-web.de/medizin.html>, Zugriff am 19.12.04.

414 Francia 1994, S. 106 ff. Zur Bedeutung des Medizinrades siehe: Sams, Jamie: *Die Traumpfade der Indianerin. Sieben Schritte zu einem bewußteren Leben*. Aus dem Amerikanischen von Viola Löbig. München: Econ 2001, S. 12 f. Das Medizinrad sei eine Art Einweihungsweg; dabei betont sie die Bedeutung zur Überwindung von Zwängen und ungesunden Emotionen, zur Heilung der Vergangenheit, zur Erlangung von Selbstachtung, zur Kontaktherstellung mit Himmel und Unterwelt und zur vollkommenen Bewusstheit.

415 Vgl. dazu auch Pahnke, Donat: *Rituale in der feministischen Spiritualität*. In: Pahnke 1995, S. 125 ff.; Schmelz, Bernd: *Neue Hexen im Museum. Forschung, Präsentation und Vermittlung*. In: Köpke 2001, S. 148–152; Budapest 1995, S. 54. Anleitungsbücher zu Ritualen, die die Frauen mir empfohlen haben, sind u.a.: Courtenay 1997. Morwenna, Nadja: *13 Monde mit deiner Fee*. München: Südwest-Verlag 2004.

416 Zum Einsatz von Räucherwerk und ätherischen Ölen siehe: Rieder / Wollner 1992. In Denise Linn's Werk »Die Magie des Wohnens. Ihr Zuhause als Ort der Kreativität und der Zuflucht« findet sich eine Anleitung zu solchen Energiereinigungen, um das Eigenheim, das ein Spiegel unserer Seele sei, zu einer »Zufluchtstätte und Sendestation des Lichtes« zu machen (Linn, Denise: *Die Magie des Wohnens. Ihr Zuhause als Ort der Kraft, der Kreativität und der Zuflucht*. Aus dem Englischen von Susanne Kahn-Ackermann. München: Goldmann 1996). Die Initiatorin der Gruppe führt professionell Energiereinigungen durch, indem sie ggf. verstorbene Geister und negative Energien vertreibt. Von solchen »negativen« Energien berichtete auch eine andere Teilnehmerin: in ihrem Haus habe einen Kobold Schabernack getrieben.



*Das Medizinrad ist ein Kraftplatz und als indianisches Symbol der Lebenszyklen ein Ort zur Durchführung von Ritualen. Die Steine sind nach Himmelsrichtungen ausgerichtet. Dabei steht der Osten für die Jahreszeit Frühling, das Element Luft und das Prinzip Geist, der Süden für Sommer, Feuer und inneres Kind, der Westen für Herbst, Wasser und Gefühle sowie der Norden für Winter, Erde und Materie. Der Stein im Zentrum verbindet diese Energien und ist »Start- und Landungspunkt für Seelenreisen« in die Unterwelt, die Mittelwelt der Fabelwesen, Feen und Zwerge und in die Oberwelt der Göttinnen, Götter und Engel. Mit jeder Richtung des Medizinrades ist eine »Lebensaufgabe« verbunden. Geschmückt ist das Medizinrad mit Zwergen und Elfen aus der »Mittelwelt«, mit Bergkristallen als Steine des »reinen Herzens«, mit Federn und einem Schmetterling als Krafttier, das für Transformation steht.*



*Der von den »Weisen Frauen« benutzte Räucher- bzw. Hexenkessel zur Reinigung von »negativen« Energien des Ortes und der »Aura«. Zu Beginn des Rituals sollen symbolisch der Stress des Alltags, belastende Gedanken und Anspannungen entfernt werden. Damit soll ein neutraler, »heiliger Raum« geschaffen werden.*

»Das Händehalten im Kreis hilft der Gruppe, sich auf das Thema des Treffens einzustimmen. Durch die Berührung und die kurze gemeinsame Meditation vereinen sich die individuellen geistigen Energien der Teilnehmerinnen.«<sup>417</sup>

Dann folgt meistens<sup>418</sup> die Anrufung der Himmelsrichtungen Osten, Süden, Westen und Norden und der entsprechenden Elemente Luft, Feuer, Wasser und Erde. Schließlich werden die Wesen der Unter-, Mittel- und Oberwelt<sup>419</sup> sowie ggf. die gewünschte Kraft oder Gottheit herbeigerufen. Dies wird häufig mit lautem Ras-

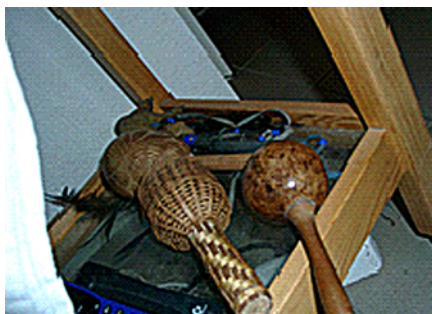
---

417 Budapest 1995, S. 286; siehe auch Iglehart 1988, S. 66 ff.

418 Wenn die Frauen die Energie bereits fühlen, wird auf das Herbeirufen der Kräfte verzichtet.

419 In der Unterwelt befinden sich gemäß der Vorstellung der Frauen Krafttiere und Geistführer, in der Mittelwelt Elfen, Zwerge und Fabelwesen, die Oberwelt ist von Göttinnen, Göttern und Engeln bevölkert. Vgl. Sjöö / Mor 1985, S. 70.

seln unterstützt, wie es in neuheidnischen und neo-schamanischen Gruppen üblich ist.<sup>420</sup>



*Zur Anrufung der Kräfte und Energien, der Geister von Ober-, Mittel- und Unterwelt, der Elemente sowie der Himmelsrichtungen werden Rasseln eingesetzt. Außerdem wird das Rasseln auch zur Aurreinigung benutzt.*

Wichtig sei vor allem die Einstimmung auf das Ritual. So schreibt Starhawk:

»Jedes Ritual beginnt mit der Schaffung eines heiligen Bezirks, mit der Bildung eines »magischen Kreises«. Dadurch entsteht ein Tempel im Herzen des Waldes oder mitten im Wohnzimmer eines Konventsmitgliedes. Göttin und Gott werden dann in den Teilnehmern angerufen oder erweckt und als leiblich anwesend im Kreis und im Körper der Anwesenden gedacht. Wenn wir den magischen Kreis bilden, schaffen wir eine Energieform, eine Grenzlinie, welche die Bewegungen subtiler Kräfte umrahmt und einfasst. [...] Beim Hexenglauben definieren wir immer dann einen neuen Raum und eine neue Zeit, wenn wir einen Kreis bilden, um ein Ritual zu beginnen. Der Kreis existiert an den Grenzen des gewöhnlichen Raums und der gewöhnlichen Zeit. Er besteht »zwischen den Welten« des Sichtbaren und Unsichtbaren, zwischen blitzlichtartigem und sternenlichtartigem Bewusstsein; ein Raum, in dem anders geartete Wirklichkeiten aufeinander treffen, in dem sich uns Vergangenheit und Zukunft erschließen.«<sup>421</sup>

Die »Kräfte« und »Energien« sollen die »Transformation«, den eigenen inneren Prozess, der mit der Bearbeitung des jeweiligen »Tagesthemas« angestoßen werden soll, unterstützen. Die Bearbeitung des »Tagesthemas«, das zu »Um-Programmierung« führen soll, erfolgt mit Hilfe verschiedener magischer Techniken. Sie kann ernst oder fröhlich, laut oder leise, lustvoll oder schmerzlich, konzentriert oder ekstatisch sein.<sup>422</sup> Um »Harmonie« zu bewahren oder wieder herzu-

420 Vgl. Harner 1999, S. 92.

421 Starhawk 1992, S. 30, 92 f.

422 Pahnke, Donat: *Rituale in der feministischen Spiritualität*. In: Pahnke 1995, S. 114–135.

stellen wenden die »Weisen Frauen« verschiedene Methoden an, durch die den Abhängigkeiten, Ängsten und Schuldgefühlen Kraft, Freude sowie positive Energien entgegengehalten werden sollen. Alle »Heilmethoden«, die während der Treffen angewandt wurden, beruhen auf der Vorstellung von Heilung durch Kraft- und Energieübertragung bzw. -transformation. Bei der »Energiearbeit« sollen negative Energien aus dem Körper gezogen, umgewandelt und dem Körper als positive Energien wieder zugeführt werden.<sup>423</sup> Es geht den Frauen darum, Spannungen zu lösen, Selbstheilungskräfte anzuregen, Körperenergie in Fluss zu bringen, Traumata aufzulösen und so Selbstbewusstsein, Selbstentfaltung und Selbstachtung zu ermöglichen. Voraussetzung dafür sei es unter anderem, seine Sinne einzuschalten, also alles bewusst und sensitiv wahrzunehmen und seine Gefühle auszuleben. Durch diese Selbstheilung soll letztendlich die ganze Welt geheilt werden.

Während der Treffen wurde unter anderem Geistheilung praktiziert<sup>424</sup>, Tarot gelegt und gemeinschaftlich gedeutet<sup>425</sup>, meditiert oder mit Chakren gearbeitet<sup>426</sup>. Außerdem wurden schamanische Reisen, die auch Phantasie-, Trance- oder Seelenreisen genannt werden, ausgeführt. Bei diesen begeben sich die Frauen mit Hilfe von Visualisierungstechniken<sup>427</sup> in die »Unter- oder Oberwelt«, um Rat oder Beistand von einem »Krafttier«<sup>428</sup>, einer Göttin<sup>429</sup> oder einem »Ver-

---

423 Siehe dazu auch: Harbour, Dorothy: *Achtung, Energie-Vampire! Das Praxisbuch für den psychischen Selbstschutz*. Aus dem Englischen von Wilhelm Morinus. 4. Aufl., München: Integral-Verlag 2001; Iglehart, 1988, S. 124 ff.

424 Vgl. zur Geistheilung auch Budapest 1995, S. 39; 38.

425 Bevorzugt wird mit verschiedenen Engel- und einem Göttinnen-Tarot gearbeitet. Bei der Deutung wird z. B. gefragt, was die Karten gefühlsmäßig auslösen und mit der jeweiligen Person zu tun haben (Virtue, Doreen: *Das Heilorakel der Engel, Karten-Set*. Berlin: Ullstein TB 2005; vgl. auch dies.: *Die Heilkraft der Engel*. Berlin: Ullstein TB 2004; Cooper, Diana: *Engel-Karten*. München: Ansata 2001; Marshinsky 1999. Außerdem wurden einmal folgende Karten benutzt: Sams, Jamie / Carson, David: *Karten der Kraft, m. 54 Karten. Windpferd 2001 – ein Tarot mit indianischen Totemtieren*). Deutungen der gezogenen Tarot-Karten waren z. B. »Sklave sein«, »in einer oberflächlichen Welt funktionieren müssen«, »den inneren Reichtum nicht sehen«, »eine große Angriffsfläche, einen Gefühlsplanzer haben«, durch den viele Erfahrungen und Gefühle nicht möglich sind.

426 Chakren sind in ihrer Vorstellung die Energiezentren des Körpers, die die Lebensenergie transportieren und eine Verbindung zu feinstofflichen Bereichen wie Geist und Seele herstellen. Ziel dieser Arbeit ist es, die Chakren zu aktivieren und Energieblockaden zu beseitigen. Siehe auch Runggaldier 1996, S. 112 ff.

427 Vgl. Harner 1999, S. 83; 200.

428 Die »Weisen Frauen« benutzen schamanische Krafttiere und Schutzgeister als feinstoffliche Existenzformen mit intensiverer, feinerer Energie zur »Krafterlangung und -bewahrung«. Dabei, so meinen die Frauen, symbolisiert jedes Tier eine eigene Energieform mit entspre-

bündeten« zu erhalten. Eine solche Kontaktaufnahme mit der »Anderswelt«<sup>430</sup> spielt in der religiösen Praxis der »Weisen Frauen« eine bedeutende Rolle. So meinen die Frauen, während der Konvent-Treffen unter anderem Kontakt zu einem Geistführer in Gestalt eines indianischen Häuptlings, zur Göttin Hekate oder der »Kindlichen Kaiserin« aufgenommen zu haben. Dabei ist die Frage, ob diese »Reisen« in eine wirkliche existierende andere Realität oder ins eigene Unbewusste führen, für die Frauen nicht wichtig – entscheidend sei die Wirkung, die die spirituellen Erfahrungen für die Frauen real macht.<sup>431</sup> Auch die »Seelenrückholung«, durch die ein Mensch all seine Anteile ausleben und sich selbst annehmen lernen soll, spielt in der religiösen Praxis der »Weisen Frauen« eine Rolle.<sup>432</sup> Dabei ist die jeweilige Teilnehmerin selbst aktiv; sie lässt sich zwar ggf. in ihrer Trance begleiten oder auch eine leitende Hilfestellung geben, überlässt die Heilung aber nicht einer »professionellen Schamanin«. Auch Rückführungen in frühere Zeiten oder gar Leben werden durchgeführt. So sind zwei der Frauen nach einer Rückführung fest davon überzeugt, dass zwischen ihnen eine lange Seelenverwandtschaft besteht, die bis ins Alte Ägypten zurückreicht, wo sie Liebesdienerinnen und Priesterinnen des Pharaos gewesen seien. Auch die Beschäftigung mit Astrologie, Träumen<sup>433</sup>, und psychologischen Techniken etwa aus der Selim-Aissel-Schule der Spirituellen Psychologie, das Sprechen von Ritualtexten, das mit Hilfe von Selbstreflexion ein Problem im eigenen Inneren be- bzw. verarbeiten helfen soll und vieles mehr sollen dem »Heil-Werden« dienen. Eine Rolle spielen dabei auch psychologische Techniken wie Glaubenssatzarbeit, die Arbeit mit dem »Inneren Kind« oder NLP. Außerdem wurden Filme, beispielsweise die

---

chenden Eigenschaften, die es von ihm zu lernen gilt. Krafttiere werden als Lehrer, Wegweisende, Schützende, Verbündete verstanden (siehe: Obrecht 1999, S. 57, 104). Aufgrund der Vorstellung von Krafttieren spielen auch Haustiere eine besondere Rolle – fast alle Mitglieder der »Weisen Frauen« haben entweder Hunde, Katzen, Pferde, Schafe und/oder Hühner. Eine Teilnehmerin berichtete mir von einem Seminar über Kommunikation mit Tieren, an dem sie teilgenommen hatte.

429 Diese Methode ist mittlerweile auch ein Element weiblicher Spiritualität; vgl. Iglehart 1988, S. 57 ff.

430 »Anderswelt« ist ein schamanischer Ausdruck für die nichtalltägliche Wirklichkeit, die man im schamanischen Bewusstseinszustand, in der Trance wahrnehmen könne. Sie wird in eine Unter- und eine Oberwelt eingeteilt, die man in schamanischen Seelenreisen besuchen könne, z. B. um Rat und Hilfe von einem Geistwesen, einer Göttin oder einem Krafttier zu erhalten.

431 Siehe dazu auch Starhawk 1992, S. 210. Vgl. auch Harner 1999, S. 23.

432 Alvarez, Peter und Viola: *Welchen Schamanen hätten's denn gern?* In: Connection Special: Comeback der Schamanen. Die Reise der Seele. III/00, Nr. 48, S. 26 f.

433 Siehe dazu Iglehart 1988, S. 74 ff.

Trilogie »Der Herr der Ringe« oder »The Green Mile« zur esoterischen Deutung und Erkenntnisgewinnung herangezogen. Einmal wurden auch eine Märchenanalyse sowie spirituelles Malen und Singen praktiziert.

Nach der eigentlichen Ritualpraxis erfolgt normalerweise eine Verabschiedung der Kräfte, um den »heiligen Raum« aufzulösen und wieder ins »Normalbewusstsein« zu gelangen; dies fällt bei den »Weisen Frauen« jedoch häufig in die Eigenverantwortung der Teilnehmerinnen.<sup>434</sup>

Zum Abschluss des Treffens, manchmal auch in einer Pause, wird ein gemeinsames Mahl eingenommen. Dafür bringt jede Teilnehmerin zum Treffen eine Kleinigkeit zu Essen oder zu Trinken mit.<sup>435</sup> Es fiel auf, dass häufig selbst hergestellte Nahrung oder Biokost mitgebracht wird, da die Frauen auf »natürliche« Lebensmittel, die im Einklang mit der Natur und nicht zu Lasten des ökologischen Gleichgewichts hergestellt wurden, großen Wert legen. Eine bewusste Ernährung hält auch Budapest für entscheidend, da sie »ein erster Schritt zu Autonomie« und »eine der politisch relevantesten Entscheidungen unseres Lebens« sei.<sup>436</sup> Bevor die Frauen die mitgebrachten Speisen verzehrten, dankten sie »Mutter Erde« und segneten die Nahrung, indem sie ihre Hand darüber hielten und so ihre »Energie« in das Essen fließen ließen.

Um Spiritualität zu entfalten kann, so betonen die »Weisen Frauen«, eine entsprechende Praxis nicht nur in der Gruppe ausgeführt werden, sondern muss auch im Alltag verankert sein. So beschäftigen sich einige Mitglieder auch allein oder in anderen Gruppen mit Traumdeutung, autogenem Training, Kinesiologie, Reiki, schamanischen Techniken, Astrologie, Yoga, Familienaufstellungen nach Hellinger, Erdheilungsritualen, spirituellem Singen, Tanzen und Malen, Heilpflanzen und Gärtnern, Glaubenssatzarbeit nach Simonton, Kartenlegen, Energie-Reinigung, Progressiver Muskelentspannung, Chakrenarbeit, Klangmassage, Trance-reisen, Meditation, Visualisierung / aktivem Imaginieren, Phantasiereisen, Ritualen und vielem mehr. Manche Frauen treffen sich zuweilen zu Einzel- und Prozessarbeit und besuchen spirituelle Seminare; einige veranstalten solche auch selbst.

---

434 Vgl. Pahnke, Donat: *Rituale in der feministischen Spiritualität*. In: Pahnke / Sommer 1995, S. 114–135.

435 Starhawk erläutert: »Energy is also shared in a tangible form – wine, cakes, fruit, cheese-cake, brownies, or whatever people enjoy eating. The Goddess is invited to share with everyone, and a libation is poured to her first. This part of the ritual is relaxed and informally social, devoted to laughing, talking, sharing of news and any business that must be done.« Starhawk: *Witchcraft and Women's Culture*. In: Christ / Plaskow 1979, S. 266.

436 Budapest 1995, S. 271; 282.



Die sinnvolle Ergänzung von Einzelarbeit und der spirituellen Praxis in der Gruppe betont auch Zsuzsanna Budapest.

»Die magische Praxis innerhalb der Konvente dient dazu, das natürliche Band zwischen den Schwestern auf der spirituellen Ebene zu knüpfen und zu festigen, während die Einzelarbeit dazu dient, die persönliche Macht einer Frau über ihr Leben und ihre Lebensumstände zu stärken. Eine praktizierende Priesterin zu sein bedeutet, beides zu pflegen.«<sup>437</sup>

### **6.5. Zur Bedeutung und Funktion von Religiosität anhand der Darstellung und Auswertung der Leitfadeninterviews**

Die folgenden Ausführungen sollen die bereits dargestellten Ergebnisse der teilnehmenden Beobachtung ergänzen und illustrieren. Sie beziehen sich auf die Analyse der Leitfadeninterviews, die ich mit Elise B., 48 Jahre, und Renate S., 41 Jahre, geführt habe. Bei der Interpretation und Darstellung ist die Frage zentral, ob die beiden Frauen in ihrer Religiosität tatsächlich eine Methode zur Selbstreflexion sehen, und damit zusammenhängend, inwieweit sie selbst in und durch ihre Religiosität das Gefühl haben, ihr Leben leichter bewältigen und Identitätsarbeit leisten zu können.

Bei Elise B. nimmt Religiosität im Alltag eine zentrale Stellung ein. Sie erläutert, dass ihre religiöse Praxis ihr die Kraft spendet, um ihren alltäglichen Verpflichtungen nachzukommen.

»Ich brauch diese Spiritualität für mich, um meinen Job zu machen beim Ordnungsamt. Zum Beispiel. [...] Morgens im Zug, wenn ich sitze, zur Arbeit fahre, visualisiere ich, bitte ich um Schutz, Kraft und Stärke – mmmhhh das ist für mich meine Spiritualität, die kann ich dann in dem Moment leben.«

Auch beim Interview mit Renate S. wird deutlich, dass der Religiosität für sie eine entscheidende Bedeutung im Alltag zukommt.

»Also die Religiosität hat in meinem Leben eigentlich einen alltäglichen, ne alltäglichen Stellenwert, em da es eben ums Bewusstsein geht, also einfach dieses bewusst wahrnehmen, sein eigenes Verhalten hinterfragen, sich selbst hinter- immer hinterfragen oder auch sich selbst einfach mehr sehen und natürlich auch was so um einen herum passiert.«

---

437 Ebd., S. 294.

Auch in außeralltäglichen Situationen, bei Krisen und Problemen, greift Elise B. auf ihre Religiosität zurück. Dies unterstütze sie dabei, mit schwierigen Situationen umzugehen.

»Wenn ich gerade in einer Situation, wo ich nicht weiß, wo steh ich hier gerade, was spielt sich gerade ab, brauch ich einfach irgendwo, oder hol ich mir einfach irgendwo ein Kartenset oder irgendetwas, um Klarheit zu bekommen. Also die Göttinnen, die präsentieren sich dann vor meinem geistigen Auge, die sind dann da. Die seh ich dann auch um mich rum sitzen. Also die sind dann einfach da. Ich ruf sie. Ich erzähl ihnen mein Problem und dann sind die da. Also sie helfen mir dann in dem Moment.«

Diese Hilfe steht für Elise B. nicht im Widerspruch zur postulierten Eigenverantwortung. Das heißt, sie hat dennoch eine Kontrollüberzeugung für ihr Leben, das sie nicht fatalistisch in die Hände der Göttinnen legt, sondern –auch ihrem eigenen Anspruch nach – selbst gestaltet. Demnach steht ihre Religiosität nicht mit dem modernen, *autonomen Subjektverständnis* in Widerspruch.

»Und mein hohes Selbst, meine Intuition, meine Ratio, die entscheiden. Ich kriege, ja wie soll ich das sagen, ich empfangen manchmal, ich stell mich dann einfach als Kanal zur Verfügung und krieg manchmal halt so innere Bilder als Visionen gezeigt, und dann hab ich zu entscheiden. Nicht die, sondern ich, ich entscheide das dann.«

Im Laufe des Interviews betont sie mehrmals, dass »jeder selbst Schöpfer seines Lebens« sei.

»Jeder Mensch ist sein eigener Schöpfer. [...] Und die, die den Krieg wollen, die leben den Krieg auch. Aber die, die in ihrer Göttlichkeit sind und mit dem anderen Plan arbeiten, die werden einfach erhoben. [...] Sagen wir's mal wirklich so krass: die gehen dann in ne andere Dimension und die haben dann das Paradies, weil die Erde is das Paradies. Die Menschen haben's nur noch nicht gesehen, dass es das Paradies is. Wir zerstören unser eigenes Paradies. Wir. [...] Aber du darfst dabei nicht vergessen: das is ihre eigene Hölle. Sie haben sie sich selbst kreiert. [...] Und meine Entscheidung, meine Wahl, mein Wille is das was dann zählt. Und da is es wieder: wenn ich meine eigene Göttlichkeit in mir finde und mein Schöpfer bin. Ich bin der Gott, ich bin die Göttin in mir. Ich bestimme das, wies mir geht, wie ich mich fühle.«

Renate S. beginnt zu beten, wenn sie nicht mehr weiß, wie sie mit einer Situation umgehen soll. Durch diese Innenschau will sie Distanz zu ihrem Problem herstellen und eine neutralere, sachlichere Perspektive gewinnen.

»Wenn ich so richtig in der Krise stecke und ähh das hat natürlich immer was mit, mit Erwartungen auf beiden Seiten zu tun – du bist nicht so wie ich denke dass man sein müsste und umgekehrt ne – ehm und dann, also dann bitt ich einfach wirklich so um, um Hilfe, muss ich ganz ehrlich sagen. Also dann fang ich wirklich an zu beten und wo

ich so merke ich häng da jetzt und komm überhaupt nich mehr weiter mit mir selber, nich, und da nützt auch kein guter Zuspruch von mir selber an mich selber.«

Entsprechend empfindet sie ihre Religiosität im Umgang mit Partnerschafts-problemen als entscheidende Ressource. Ihre Religiosität helfe ihr insofern, als sie einen Raum bietet, sich selbst zu hinterfragen.

»Dann war ich aber auch so weit so zu gucken, ja was hab ich jetzt damit auch zu tun ne, also nicht immer nur so die anderen sind böse (lachen), sondern wo hab ich jetzt vielleicht auch ne meinen Anteil daran und ich denke mal da hab ich ne ganze Menge so, so erkannt, dass das so ne Art Aufgabe ist, die ich mitgebracht habe hier in diesem Leben.«

Auch den Tod ihrer Mutter habe Renate S. mit Hilfe ihrer religiösen Vorstellungen und Praktiken leichter verkraften können.

»Also da muss ich sagen dass diese Spiritualität oder auch Religiosität, die ich jetzt so lebe, sehr gut dabei geholfen hat. Als meine Mutter z. B. gestorben is, mmhh, damit einfach auch anders damit umzugehen.«

Dabei betont Renate S., dass Religiosität zwar auf der einen Seite Hilfe und Schutz bieten könne, um wieder handlungsfähig zu sein, auf der anderen Seite aber auch die Gefahr des Rückzugs in eine Traumwelt in sich berge. Wichtig sei, die »extremen Erfahrungen«, die während der religiösen Praxis gemacht werden und die manchmal durchaus nötig seien, auch wieder in sein alltägliches Leben umzusetzen. Eine weitere Gefahr sieht sie in einer Endlossuche, bei der Rituale nur noch konsumiert würden.

Ihre Religiosität hilft Elise B. bei der *Lebensbewältigung*, weil sie, so wird während des Interviews deutlich, zur *Selbstreflexion* über eigene Wünsche, Bedürfnisse und Ziele sowie über die Möglichkeiten und Chancen, diese umzusetzen, anleite. So scheint ihre Religiosität eine Unterstützung beim *Umgang mit dem Individualisierungsdruck* zu sein.

»Ich muss über mich wissen, ich muss mich genau kennen, ich muss fühlen, spüren. Und das is wichtig. [...] Und das ist für mich der Sinn, zu gucken, was kann ich tun, welche Möglichkeiten gibt mir das Leben, welche Chancen sind da, wie kann ich die aufgreifen für mich, um mich wohl zu fühlen. Um für mich zu sorgen. [...] Denn so n Ritual is nich einfach so dass du nur n Ritual machst. Du lenkst ja auch deinen Fokus dahin. Ich habe ein Ziel. Ich muss ja bevor ich ein Ritual mache überlegen: Was will ich erreichen? Was brauche ich, um mich glücklich zu fühlen, um in meine Ganzheit zu kommen. Es gibt immer n Ziel und es gibt immer n Anlass [...] Sie [die religiöse Praxis, Anm. der Verfasserin] hinterlässt Spuren und sie hinterlässt auch, also sie gibt mir dann auch die Früchte, also z. B. und dann setzt sich das auch in meinen Leben so um, also ich guck

dann halt was gibt mir das Leben für Möglichkeiten, um diese dann auch umzusetzen, zu verwirklichen.«

Elise B. reflektiert über sich selbst z. B. durch schamanische Geistreisen oder durch den Austausch mit anderen Menschen. Dadurch, so betont sie, gewinnt sie *Orientierung*.

»Das is schon wichtig, über sich selber nachzudenken. Welchen Glauben hab ich, welche Werte trage ich in mir, nach welchen ethischen Prinzipien bin ich, welche Moral is da überhaupt in mir? Das sind ganz ethische Punkte, das sind Sachen, über die muss man einfach selbst Bescheid wissen. Weiß man das nich, dann denk ich mir geht's irgendwann mal in 'ne falsche Richtung.«

Außerdem, so hebt Elise B. hervor, sei ihre religiöse Praxis wichtig, um *Authentizität* zu wahren, mit sich selbst im Einklang sowie sich selbst treu zu bleiben. Dies sei möglich, indem sie auf ihre Gefühle, ihre Intuition sowie auf Bedürfnisse und Reaktionen ihres Körpers achte und diese dann in ihre Entscheidungen und Handlungen mit einbeziehe. Dadurch will sie ihre Intuition, ihre Seele und ihre Rationalität wieder in Einklang bringen, was ihres Erachtens zur Heilung unerlässlich ist. Denn individuelle wie kollektive Probleme und Krisen ergeben sich ihrem Verständnis nach dadurch, dass Intuition und Gefühl aus dem Leben ausgegrenzt werden und dadurch ein Ungleichgewicht entsteht.

»Und wenn diese drei Komponenten zusammenarbeiten, dann bist du im göttlichen Plan. Dann bist du auch im göttlichen Fluss. Und dann lebst du das Goldene Zeitalter. Und dann, dann führt dich das Leben. Du bist dann im Fluss des Lebens.«

Auch Renate S. ist davon überzeugt, dass diese drei Komponenten zusammengehören und in Einklang gebracht werden müssen. Die Authentizität, die durch dieses Gleichgewicht hergestellt werden soll, meint Renate S. vor allem in ihrem Garten und in der Natur insgesamt verwirklichen zu können.

»Also es gibt viele Bereiche wo ich wirklich so sein kann wie ich bin, aber wirklich so einen boahh, der fällt mir jetzt sofort ein, dann ist es wirklich so dieses im Garten-Ge-buddel ohne dass, dass jemand da ist und sagt: Du musst das jetzt aber so und so und so machen ne, also einfach nur, nur tun eh. Manchmal denk ich das ist auch wirklich so wenn ich Kurse gebe oder auch wenn ich ne Sitzung mache. [...] Aber um jetzt sag ich mal zu glauben oder zu mir zu finden mmmh reicht es im Grunde genommen schon wenn ich mich mal in den Garten setze und mir die Natur anschau – und mich einfach mal des Wunders erfreue. Denn in jeder, in jeder Pflanze, in jeder Blume sitzt eine Genialität, da sitzt eine göttliche Genialität. Ja das ist es letztendlich.«

Die im Rahmen ihrer religiösen Praxis sich vollziehende Selbstreflexion ermöglicht es Elise B., so wird in ihren Ausführungen deutlich, *Rollendistanz*, die zur Erarbeitung einer balancierten Identität entscheidend beiträgt, zu wahren.

»Also immer auch den Fokus auf sich selbst zu richten und zu gucken, ja will ich jetzt die Erwartungen der anderen erfüllen, ehm sind das meine Wünsche oder sind das Wünsche, die von außen an mich herangetragen werden und ist das meine Wahrheit. Ich denke das is ganz wichtig, da auch immer den Fokus drauf zu halten. [...] Ich bin keine Blume mehr, die sich runtertreten lässt, und nach drei Tagen wieder aufsteht, sondern ich fange jetzt an zu überprüfen und zu blicken, tut mir das gut oder tut mir das nich gut. In dem Moment, in der Situation, und nich erst Tage später, wie es früher für mich war.«

Gelingt ihr die Wahrung ihrer Interessen einmal nicht, so ermöglicht ihre Religiosität die Entwicklung von *Frustrationstoleranz*, da sie hilft, den Frust konstruktiv und kreativ zur Lebensgestaltung einzusetzen.

»Naja, ich denke mir mal, dieser Frust wird dann in andere Wege geleitet. Wenn ich zum Beispiel wütend bin, dann frage ich mich: Warum bin ich wütend, was regt mich an dieser Situation auf? Ok. Dann habe ich diese Wut als diese Power und diese Energie und dann leite ich diese Energie dann in einen Bereich rein, wo ich etwas für mich erschaffe. Also ich lasse sie nich verpuffen, sondern ich setze sie für das ein, was ich brauche.«

Sowohl Renate S. als auch Elise B. deuten negative Erfahrungen in ihrem Leben als Lernaufgabe, die rückblickend einen Sinn ergeben, wenn man sich konstruktiv mit ihnen auseinandersetzt.

Regina S. erläutert, dass ihre religiöse Praxis entscheidend dazu beiträgt, über sich selbst nachzudenken und sich über sich selbst klar zu werden. Eine solche Selbstthematisierung hält sie für wichtig, um sich selbst verwirklichen und entfalten zu können. Dabei geht es ihr vor allem darum, die mit der Kontingenz einhergehenden Zweifel, Ängste und Unsicherheiten zu bewältigen. Durch ihre Religiosität, so erklärt Regina S., hat sie insgesamt mehr Vertrauen und fühlt sich sicherer.

»Selbstentfaltung, Selbstverwirklichung ehm – also ich denke mal einfach, wenn ich weiß wer ich bin oder wenn ich da aufm Weg hin bin, dann bin ich schon wirklich und wenn ich da vor allen Dingen auch auf mich selber höre, hören kann, mir selber vertraue auch mit dem was, was ich empfinde oder was ich auch intuitiv wahrnehme. Ehm, ich mach mir einfach nich mehr so viel Gedanken darüber. Was ich tu, das brauch ich dann nich mehr, ehm da bin ich schon so in gewisser Weise verwirklicht, ne. In dem Moment wo ich jetzt natürlich zweifle oder ja mal wieder irgendwo stolpere über meine eigenen Füße, da bin ich's wahrscheinlich nich.«

Sie betont, dass man auch mehr über die Umwelt nachdenkt, wenn man über sich selbst bewusst sinniert.

»Spiritualität bedeutet für mich persönlich, die Dinge aus einer ganzheitlichen Perspektive zu sehen und zu begreifen. Ohne sie würde ich nur funktionieren wie eine Maschine. [...] Sie hilft mir, manches nüchterner zu sehen. [...] Ich schaue kritischer, aber ohne Angst, wie die negative Seite funktioniert und arbeitet. Denn je bewusster man sich darüber ist, wie man manipuliert werden kann, desto weniger haben die Mächtigen eine Chance.«

Auch Elise B. erklärt, dass die Religiosität ihr die Möglichkeit gibt, Distanz zum alltäglichen Geschehen, den aus dem alltäglichen Umfeld gestellten Erwartungen und der Gesellschaft insgesamt herzustellen. In und durch die religiöse Praxis nehme sie eine andere Perspektive ein, die dazu führe, dass sie, wie sie mehrmals betont, keine »Marionette« mehr sei, sondern ihr Leben selbst in die Hand nehme und dabei auch eigene Wünsche und Bedürfnisse durchsetze. Dies sei möglich, weil sie Machtverhältnisse und Ungerechtigkeiten durchschaue und aufdecke.

»Wenn ich jetzt aber spirituell arbeite oder in meinem Ritual drin bin, in dieser Energie, in dieser Essenz, dann guck ich von oben. Das heißt meine Seele nimmt einen anderen Standpunkt ein. Die is...verschmolzen in den anderen Dimensionen. Und die is dann auch verschmolzen mit meinen Geistführern. Dann is dieses Ich ein anderes Ich. Aber trotzdem bin ich es. Verstehste. Also mein Ego, es is jetzt nich so, dass ich dann wie so ne Schizophrenie, wie so ne Schizophrene oder so ne Boderliner, ne gespaltene Persönlichkeit bin, dass ich dann meine Persönlichkeit abgebe, sondern dass meine Persönlichkeit dadurch gefüllt wird. Und ich die Möglichkeit hab mehrere Rollen anzunehmen. Und mehrere Rollen auch in meinem Leben zu spielen. Weil das Leben is n Spiel. Das is nich das, was se uns hier vorgaukeln. Ich bin keine Marionette mehr. Ich weiß zuviel.«

Die verschiedenen Rollen oder Facetten des eigenen Selbst will Elise B. in ihre Persönlichkeit integrieren, um »Ganzheit« zu erlangen. Besonders wichtig sind ihr dabei das »innere Kind«, ihre kreative, phantasievolle, verspielte Seite, sowie »Mylady«, wie sie ihre weibliche, früher nicht gelebte weibliche Seite bezeichnet.

»Ne ich möchte die Fülle die ich als Mensch, die Facetten, mein Diamant der hat so viele Farben, der hat so viele Facetten und so ist auch jeder Mensch [...] Persönliche Entfaltung und Selbstverwirklichung bedeutet für mich so ehm diese Anteile, diese Facetten, diese Person, die ich da in mir trage, die ich bin, der Mensch, die ganz einfach nur zu leben. [...] Das is ganz ganz wichtig, die [die Facetten, Anm. der Verfasserin] zu erkennen, zu entfalten, zu leben, zu sagen: Auch das bin ich, auch das is'n Teil von mir. [...] Und diese kreative Seite, diese phantasievolle Seite, ich denke das is ganz einfach das innere Kind. Das viele nich mehr in sich tragen oder verdrängen oder vergessen. Um den Spaß im Leben auch wieder zu finden, den findest du nur durchs innere Kind.«

Die Integration ihrer verschiedenen Facetten soll es ihr ermöglichen, Kraft und Stärke zu erlangen. Elise B. ist davon überzeugt, dass ihre verdrängten Anteile eine wichtige Ergänzung zu den anderen Persönlichkeitsaspekten sind. Insbesondere die kindliche und die weibliche Seite könnten in unserer Gesellschaft und Kultur häufig nicht gelebt werden, was zu individuellen und kollektiven Krankheiten führe. Deshalb versteht sie es als ihre Aufgabe, diese in ihre Gesamtpersönlichkeit einzufügen und dadurch ein Gleichgewicht herzustellen. Das ist bei der Arbeit im Ordnungsamt schwierig, wie sie selber betont. Bei der Verknüpfung ihrer Religiosität mit ihrer beruflichen Identität und den Anforderungen, die bei der Arbeit an sie gestellt werden, macht sie ständig einen Spagat, da Spiritualität für sie dazugehört, aber nur individuell verknüpft und (häufig nur von den Kollegen unbemerkt) eingebracht werden kann. Dennoch stellt sie für sich selbst *Kohärenz* her:

»Doch das verknüpf ich schon, ja auf der Arbeit versuch ich schon das zu verknüpfen – Ich tu das ja für mich. Die kriegten das ja nich mit. [...] Und wenn ich das dann verbinde und mein inneres Kind so an die Hand nehme und sage, so jetzt gehen wir mal zur Arbeit und wenn ich mein inneres Kind so in meinem Alltag mit lebe, in mein Leben integriere, involviere, dann geht's mir doch großartig, dann geht's mir doch gut. Dann habe ich auch irgendwann die Kraft und die Stärke. [...] Und umsetzen tu ich sie [die Spiritualität, Anm. der Verfasserin] auf der Arbeit indem ich, ja ...Menschen begleite mmhh berate, und manchmal in Situationen wenn die zu mir kommen im Ordnungsamt mmh – da lebe ich dann meine Spiritualität.«

Elise B. bezeichnet ihre berufliche Identität zwar als eine ihr zugehörige Facette, ihr Lebensmittelpunkt sei aber ihr Zuhause sowie ihre vor allem in der Freizeit ausgelebte Religiosität.

»Es [die berufliche Tätigkeit, Anm. der Verfasserin] ist zwar ein Stück meines Lebens, es gehört auch ein Stückweit zu mir und dass ich mein Geld verdienen und dass ich mir das alles leisten kann. Weil ohne dem ...Ich bin keine Aussteigerin, ich bin ne Realistin. Ich steh mit beiden Füßen im Leben und ich muss ja auch irgendwie sehen dass ich überlebe... und lebe.«

Auch Renate S. betont, dass ihre Identität wandelbar und facettenreich ist. Sich selbst zu finden und authentisch auszudrücken, also Kohärenz herzustellen, versteht sie insofern als einen *Prozess*, nicht als Finden eines Kernes im Sinne eines starren Identitätsgehäuses.

»Ich denke es gibt wirklich wenige Bereiche in denen ich jetzt gewusst habe, dass ich nicht so bin wie ich bin. Ich denke mal wir spielen alle so verschiedene Rollen, ne ich kann mal so sein, mal so sein, mal so sein – das heißt aber noch lange nicht, dass ich's nicht bin.«

Dabei hat sie sich wie Elise B. stark mit ihrer Geschlechtsidentität auseinander-gesetzt. Die Göttin versteht sie als entscheidende Ressource zum Aufbau eines *weiblichen Selbstwertgefühls*.

»Ich denk schon, dass das was verändert hat bei mir. Also ich hab mich schon auch mit diesen Dingen beschäftigt gerade ja die Göttin in dir. [...] Dadurch hat die Frau einfach wieder ein ganz anderes Ansehen bekommen.«

Als wichtige Lebensbereiche sieht Renate S. neben ihrer Partnerschaft und ihrem Beruf vor allem ihre Kinder an. Nicht nur im Umgang mit Partnerschaftsproblemen, sondern auch bei der Erziehung bringt sie ihre Religiosität besonders ein.

»Sie [ihre Kinder, Anm. der Verfasserin] sollen bewusst in diese Welt rein gehen und ich versuch sie einfach da soweit es geht in irgendeiner Form zu unterstützen, dass sie selbstbewusst rangehen und em, ja eben wirklich ihren eigenen Weg finden und nicht einfach tun, was man von ihnen erwartet.«

Zwei Aspekte, so meint Renate S., ziehen sich wie ein roter Faden durch ihr Leben: Auf der einen Seite, dass sie immer für alle die »Problem tante« war und ist, auf der anderen Seite die Suche nach einer funktionierenden Partnerschaft. Beides versteht sie als eine Art Lebensaufgabe, die zu einem Gefühl von *Kontinuität* in ihrem Leben führt.<sup>438</sup> Ersteres hat sie mittlerweile sogar zu ihrem Beruf gemacht: Sie hat eine eigene kinesiologische Praxis eröffnet.

»Also den gib'ts bestimmt [den roten Faden, Anm. der Verfasserin]. Also einmal war ich eh so, ich sag mal immer so die Problem tante für andere, die mit dem großen Ohr für alles und ähm also das hat sich schon so durch meine Schulzeit gezogen eh und ich hab dann auch so erkannt ok das ist so meine Aufgabe nur lenk das mal in die richtigen Bahnen, weil sich Probleme nur anzuhören ist eine Geschichte und äh tolle Ratschläge zu verteilen ist wieder ne andere. Ähm nur das bringt meistens nicht viel ne so und mit der Arbeit, mit der ich jetzt sag ich mal auch wieder für andere Leute ihre Probleme da bin und da ein offenes Ohr habe eh hab ich aber einfach das Gefühl, da kann ich wirklich eine Hilfestellung geben, so dass es aus ihnen selber herauskommt und nicht dass ich jetzt die Vorgaben mache und sage so ist es richtig und das ist falsch. Sondern es ist einfach ne Hilfe zur Selbsthilfe so. Das hilft mir und auch den andern letztendlich. Ich kann dann wirklich nach Hause gehen und sagen ok, derjenige hat seine Lösung gefunden und äh letztendlich ist er jetzt auch eigenverantwortlich dafür wie er das ganze

438 Hier sei an die Vorstellung erinnert, dass man sich seine Lebensbedingungen und -aufgaben pränatal ausgesucht hat, um eine Art evolutionären Entwicklungsprozess zu vollziehen. Es gibt demnach einen Lebensplan, eine Lebensaufgabe, die man zwar selbst bestimmt hat, aber nach der Geburt wieder für sich entdecken und erfüllen sollte. Geschieht dies nicht, ist das insofern nicht so schlimm, als man dann in weiteren Leben erneut die Chance hat, es zu lernen.



umsetzt. [...] Ehm aber manchmal ist es eben auch so, dass Leute denn doch noch mal Hilfestellung brauchen. Und ich denke dass, dass ich durch dieses ehm ich glaube dass ich sie habe, das ist wie so ne Vogelperspektive – du hast das Gefühl du kannst alles überschauen, ehm und dass das sicher auch hilfreich ist um Menschen wieder aus bestimmten Punkten herauszuhelfen wo sie so drinstecken, was natürlich auch aus diesem Vertrauen, das ist einfach auch so ein Urvertrauen, was ich wirklich weitergebe und das ganze natürlich auch gleichzeitig bei meinen Kindern und natürlich auch in den schwierigen Situationen der Partnerschaft.«

Zukünftige Identitätsprojekte, die sich ihres Erachtens aus ihrem roten Faden ergeben, sind der Erwerb eines Hauses in direkter Nähe des gepachteten Gartens, in dem Renate S. Gemüse und Obst anbaut sowie Hühner und Schafe hält. Ferner sind die erwartete Geburt ihres dritten Kindes und die Gründung einer Praxisgemeinschaft mit einer Psychotherapeutin Ziele, die sie noch verwirklichen möchte.

»Mein Beruf ist mir natürlich auch sehr wichtig, weil ich eben denke, dass ich damit auch in dieser Welt was bewirken kann, und wenn es eben nur ein geringer Teil is auch von Menschen die ich vielleicht erreiche aber ich sag mal wenn jeder Mensch Selbstwertgefühl ins ich trägt ja, etwas ablegen kann, was eigentlich ein Negatives für diese Welt und für diese Menschen ist in welcher Form auch immer. Das ist wie ein Wassertropfen der ins Meer fällt und dabei riesengroße Ringe zieht.«

Elise B. sieht ebenfalls einen roten Faden in ihrem Leben, der darin besteht, Menschen zu begleiten und ihnen zu helfen, indem sie sie »wieder zu Menschen macht und sie dazu veranlasst, sich mit sich selbst auseinanderzusetzen«.

»Dann habe ich immer schon, als kleines Kind den Wunsch gehabt, anderen Menschen zu helfen, das muss...is 'n Ziel von mir gewesen. Mit 19 habe ich dann die Krankenschwesterausbildung gemacht, also die Krankenpfleger-Helferinnen-ausbildung, und war einfach nur für die Menschen da. Weil ich gemerkt hab so den Menschen fehlt da irgendwo was. Nämlich die Liebe. Das Zusammenleben, das Zusammensein. Und das mit sich Eins-Sein, mit sich selbst Eins-Sein. Das ist das was denen fehlt. Und das gebe ich ihnen dann einfach nur. Aber das ist dann mein Plan. Du hast auch einen Plan. Du hast auch eine Aufgabe und deine Seele hat eine Aufgabe. .... Jeder Mensch hat einen Plan.«

Sie versteht sich selbst als »spirituelle Hebamme«, weil sie den Menschen mit seinen verdrängten Aspekten versöhnen und diese wieder beleben möchte. Sie möchte ihnen Liebe schenken, damit sie sich selbst mit all ihren Facetten annehmen und wertschätzen können. Denn erst, wenn man sich selbst ernst nimmt und liebt, könne man sein Leben autonom für sich gestalten.

»Und ich war schon immer eine von denjenigen, die für die Freiheit gekämpft hat. Freiheit auf allen Ebenen. Mein Bestreben ist es den Menschen in seine eigene Freiheit zu bringen, dass er für sich entscheiden kann. [...] Die Liebe, was meine größte Kraft sein soll, meine größte Stärke, die will ich auch leben. Und die will ich den Menschen bringen, wenn sie's annehmen können für sich. Und dafür setz ich voraus, dass ich mich selbst auch erst mal liebe. Liebe fängt immer erst mal bei sich selber an. Und liebe deinen nächsten so wie dich selbst. Und was du selber nicht gerne hast, hast du auch an jedem andern nicht gerne. Also was du selber an dir nicht magst so, ne.«

Den roten Faden in ihrem Leben hat sie, so erzählt sie, erst während einer Lebenskrise wieder aufgenommen. Ausgelöst wurde diese durch die Trennung von ihrem Mann und den Kampf um ihre Tochter. In diesem Zusammenhang wurde ihr auch der sexuelle Missbrauch durch ihren Stiefvater wieder bewusst. Daraufhin begann eine lange Suche nach Heilung – in Beziehungen und Therapien, die alle erfolglos waren und in einem Selbstmordversuch gipfelten. Als Elise B. dann einmal allein und verzweifelt durch den Wald ging, hörte sie Stimmen nach ihr rufen. Mit ihrer Therapeutin konnte sie über dieses Erlebnis nicht sprechen. So kam sie zum Schamanismus und fasste diese Erfahrung rückblickend als eine Art Initiation auf.

»Also meinen roten Faden habe ich irgendwann aufgenommen 1990, als ich die Bilder vom Missbrauch gesehen habe. Da habe ich den roten Faden wieder aufgenommen, weil ich spürte irgendetwas stimmt nicht mit mir, in mir. Irgendetwas läuft quer...und wusste aber noch nicht was ich da aufnehme, dass es mein roter Faden ist.«

Bei Renate S. trug nicht eine Lebenskrise, sondern die intensive Erinnerung an eine Situation in ihrer Kindheit zur Entwicklung ihrer Religiosität bei.

»Ja, sicherlich gab's verschiedene Stationen in meinem Leben, em, also unter anderem die Situation, dass ich mich daran erinnert habe mit drei Jahren oder mir gesacht habe so ich bin ... drei Jahre und es is 'n schöner Sommertag. Ich konnt mich auch noch daran erinnern oder ich kann mich auch daran erinnern wo ich auch mit meiner Schwester und meiner Mutter langgegangen bin und ehh dass ich wirklich abends im Bett so drüber nachgedacht habe so das war ein schöner Tach und ich bin drei Jahre und ich will diesen Tag einfach nicht vergessen das ist einfach so was wie den Moment festhalten aber auch denk ich mal für drei Jahre schon so ein ganz schönes Bewusstsein.«

Im Jugendalter hatten sowohl Renate S. als auch Elise B. Religion, insbesondere das traditionelle Christentum, das Renate S. mit seinem rächenden, strafenden Vatergott in Verbindung brachte, abgelehnt. Im Zuge ihrer kinesiologicalischen Ausbildung begann Renate S. jedoch, sich mit spirituellen Büchern und Kursen zu alternativen Religionen zu beschäftigen und entwickelte nach und nach eine eigene

religiöse Orientierung, bei der eine zentrale Rolle spielt, Selbstzweifel abzubauen und sich mit sich selbst und seinem Leben auseinanderzusetzen. Wichtig ist Renate S. in diesem Zusammenhang eine undogmatische, den eigenen Erfahrungen verpflichtete Form von Religiosität. Formen vermarkteter Religionen lehnt sie ab.

»Bücher bringen einen ja da auch immer so ein Stück weiter auf dem Weg und em also ich hab mir da immer so das für mich passendste rausgesucht, wo ich einfach äh, einfach geglaubt habe ja ok das, das ist stimmig. [...] Das sieht nicht nur eine Richtung so sondern viele verschiedene, und überall gibt's Parallelen und dann hab ich mir letztendlich meine Religion zusammengebastelt. [...] Da hab ich eben so angefangen bewusst zu werden, ja auch Selbstzweifel abzubauen und und und. Und von daher hab ich mich auch ganz viel eben mit mir auseinandergesetzt.«

Für Elise B. ergeben sich aus der Konstruktion ihres roten Fadens ebenfalls weitere Identitätsprojekte: Sie möchte ein Heilhaus eröffnen, in dem alternative Heilmethoden angewandt werden. Dies soll als Netzwerk dienen, das dazu beiträgt, dass jeder Mensch »seine Qualitäten leben« und »in seine Ganzheit kommen« kann. Außerdem ist sie auf der Suche nach einem ganzheitlich-ökologisch orientierten, alternativen Lebens- und Wohnprojekt. Dafür wünscht sie sich einen Partner, der ihre Vision teilt. Außerdem möchte sie ein Buch schreiben, um anderen Menschen durch die Weitergabe ihrer Erfahrungen und ihres Wissens Mut zu machen. Dafür benötige sie jedoch mehr Zeit und Raum. Außerdem wolle sie verstärkt ihre weibliche Seite, ihre Sinnlichkeit leben: Reisen, Menschen kennen lernen, Gemeinschaft leben, genießen.

Für ihre Heilung war, so meint sie, die bewusste Rückbindung an die Natur, die ihr das Gefühl von Einheit und Geborgenheit schenkte, sowie die Vorstellung der Immanenz des Göttlichen, die zu einer Steigerung ihres Selbstwertgefühles beitrug, zentral.

»Und diese Energie (die Energie der Natur, Anm. der Verfasserin) nutze ich dann für mich und dann zeigt mir das Leben, hier geht es weiter und das is dann mein roter Faden den ich aufnehme. [...] Früher war ich ja noch viel ängstlicher und nich so bewusst und selbstbewusst.«

Elise B. versteht ihre Selbstheilung nicht als ein narzisstisches Rückzugsprojekt – einen solchen Vorwurf weist sie als pauschales Vorurteil zurück. Sie distanziert sich eindeutig von »Hobby-Esoterikern, selbsternannten Gurus und Friede-Freude-Eierkuchen-Channeling-Medien«. Vielmehr sei es wichtig, klar hinzuschauen, was auf der Erde passiert. Außerdem sind Selbst- und Weltheilung ihrem Verständnis nach untrennbar miteinander verknüpft.

»Das ist niemals nur dass ich für mich tue. Deshalb – es gibt das hermetische Gesetz: wie oben, so unten, wie innen, so außen, und wenn ich etwas für mich tue, tu ich's automatisch immer gleich fürs große Ganze. Immer. Das is Gesetz. [...] Natürlich kann ich immer in meinem Kleinen erst mal für mich etwas verändern. Ich kann immer nur in meinem Kleinen eigenen Innern für mich verändern und kann dann versuchen, es im Großen zu ändern – aber auch immer nur in den Bereichen, wo es meine Aufgabe is. [...] Also nicht dass ich mich da ganz raushalte und sage so, ihr macht eure Sache und ich mach meine Sache. Das ist wieder das egoistische Denken. Ne, aber indem ich etwas für mich tue und für mich etwas veränder in meiner kleinen Welt, verändere ich automatisch auch immer gleich das große Ganze.«

Denn damit gehe eine Umgestaltung der Lebensführung einher, die sowohl direkt als auch indirekt etwas verändern könne.

»Also meine Aufgabe ist es ganz einfach n Impuls zu setzen. N Impuls zu setzen, um darüber nachzudenken. Es können sich da immer nur Menschen zusammentun in Gemeinschaften und ich kann nur immer für meine kleine Welt was tun und wenn ich ins außen gehe, dann setze ich Impulse, dann verändere ich schon.«

Solche Impulse setze sie beispielsweise bei ihrer Arbeit, da sie die dortigen Arbeitsbedingungen für zunehmend unmenschlicher hält.

»Und ich setze auch Grenzen in meinem Berufsleben jetzt. Das sind dann so Dinge wo ich sage: Halt Stopp mal, hier muss Menschlichkeit herrschen, ich bin hier keine Maschine.«

Früher hatte sich Elise B. auch politisch engagiert. Als Jugendliche sei sie in der SPD gewesen, später habe sie die Aufgabe der Frauenbeauftragten im Ordnungsamt übernommen. Insbesondere angesichts eines Falles von sexueller Belästigung, den sie wider ihren Willen ad acta legen sollte, erschien ihr das jedoch als sinnlos. Seitdem sieht sie in der Politik eine Stütze unerwünschter Machtverhältnisse. In diesem Zusammenhang betont sie:

»Ich verstehe die Deutschen nicht. Ich würde mir wünschen eine französische Revolution in Deutschland.«

Dieses grundsätzliche Misstrauen gegenüber der Politik wird auch in den Ausführungen von Renate S. deutlich. Sie hat den Anspruch, etwas zu verändern, indem sie die inner- und sozialpsychologischen Muster erkennt.

Sowohl Elise B. als auch Renate S. berichten von Situationen, in denen ihnen Unverständnis aufgrund ihrer Religiosität entgegengebracht wurde. So erzählt Elise B.:

»Viele denken dann die hat ja ne Klatsche. Ansonsten is es schwierig mit solchen Situationen umzugehen. [...] Anerkennung bekomm ich dann halt nur von den Menschen mit denen ich so arbeite. Wo ich dann sehe wie sie blühen, wie sie wachsen.«

Sie versucht, mit der Ablehnung umzugehen, sich von der Meinung anderer unabhängig zu machen und sich selbst wertzuschätzen. Außerdem reagiert sie mit einer liebe- und verständnisvollen Einstellung.

»Liebe lässt frei, Liebe lässt los und Liebe lässt den andern einfach so sein wie er is. Und da müssen viele Menschen halt noch lernen.«

Ablehnung wird von den beiden Frauen auf der einen Seite als schmerzlich erfahren, auf der anderen Seite äußert sich aber auch ein *distinktiver Anspruch*: man möchte sich von der »schlafenden Masse« abgrenzen und seinen eigenen Lebensstil entwickeln. In diesem Zusammenhang ist die Gemeinschaft mit Gleichgesinnten etwa im Konvent bedeutsam.

»Dass ich mir wünschen würde, Menschen, die sich zusammenfinden, untereinander Kontakte haben, ne Schwesternschaft wirklich leben, und lebenswert machen und miteinander zu wachsen, ihre Spiritualität austauschen, Erfahrung austauschen, Reisen machen um einfach miteinander sich zu entwickeln und dass vielleicht daraus auch ne andere Gemeinschaft entsteht. Das ist so der Hintergrund, aber eine Gemeinschaft die in Liebe, die in bedingungsloser Liebe lebt und nicht mit irgendwelchen Dogmen und dem anderen irgendetwas aufdrängt, was seinem Naturell widerspricht oder seiner Individualität.«

Die Bedeutung, die Renate S. dem Konvent beimisst, erläutert sie folgendermaßen:

»Ja und bei dem, bei dem Konvent sehe ich einfach so die Vielfalt der Möglichkeiten wie man Religion leben kann em was natürlich immer wieder dazu hinführt, ja sich selber zu hinterfragen, also das ist mir jedenfalls so aufgefallen was wir so machen geht eigentlich ganz viel so um dieses sich selbst hinterfragen: Wo steh ich? Was fehlt mir vielleicht noch? Mmmh. Eigentlich geht's immer mehr um Psychologie als em so um dieses typisch Religiöse – so nach dem Motto ich geb hier meine Macht ab an irgendjemand ne ich, ich bete irgendjemanden an und erhoffe mir von demjenigen irgendwie was, sondern mir geht's schon gerade auch in diesem Konvent schon darum dass eigentlich jedem klar ist jeder tut was für sich selber und jeder ist eigenverantwortlich.«

Die in diesem Abschnitt dargestellten Interviews lassen meines Erachtens den Schluss zu, dass die Frauen das Gefühl haben, mit Hilfe ihrer Religiosität wesentliche Aspekte gelingender Identitätsbildung für sich zu konstruieren: Kohärenz, Kontinuität, Rollendistanz, Anerkennung / Selbstwertgefühl, Authentizität, Autonomie, Frustrationstoleranz sowie einen angemessenen Umgang mit dem Indi-

vidualisierungsdruck. In diesem Sinne erhält ihre Religiosität für sie die Funktion von Identitätsarbeit, die zur Herstellung einer balancierten Identität nötig ist. Offensichtlich werden ihre religiösen Deutungs- und Handlungsmuster als plausibel und hilfreich angesichts der Herausforderungen der Identitätsarbeit empfunden. Entscheidend ist dabei neben der Etablierung eines Raums zur Selbstthematization und Selbstreflexion in ihrer religiösen Praxis auch die Möglichkeit, Distanz zur Gesellschaft und zu von außen an sie herangetragenen Erwartungen herzustellen. Dabei betonen Elise B. und Renate S., dass ihnen dabei sowohl die Inhalte ihrer Religiosität als auch deren offene Struktur, die als neue Sozialform von Religion bezeichnet werden kann, entgegenkommt. An dieser Stelle wird eine deutliche Wechselwirkung zwischen Gesellschafts-, Identitäts- und Religionswandel deutlich, die im Folgenden genauer beleuchtet werden soll.

## **7. Resümee: Das Verhältnis von Gesellschafts-, Religions- und Identitätswandel am Beispiel der »Weisen Frauen«**

Das am Beispiel der »Weisen Frauen« untersuchte Verhältnis von Gesellschaft (swandel), Religion(swandel) und Identität(swandel) ist meines Erachtens sehr viel komplizierter, als die pauschale Kritik, die neureligiöse Bewegungen als Regressionsphänomene deutet, glauben macht. Im Folgenden soll dieses Verhältnis anhand der von mir erhobenen Daten unter Heranziehung des in Kapitel zwei bis vier dargestellten theoretischen Hintergrundes diskutiert werden. Zunächst werden entscheidende Aspekte der religiösen Identität der »Weisen Frauen« zusammengefasst, um in einem zweiten Schritt Zusammenhänge zwischen den Modernisierungsparadoxien und der Religiosität der Gruppe sowie ihren Vorstellungen von Heil und Heilung zu eruieren. Dann wird eine knappe Diskussion darüber erfolgen, inwieweit die »Weisen Frauen« als Beispiel einer Gruppe aus dem Umfeld moderner Religion im Rahmen der Säkularisierungs- und / oder der Individualisierungsthese zu fassen sind. Abschließend wird der Frage nachgegangen, ob ihre Religiosität als Regression oder als Identitätsarbeit zu deuten ist bzw. inwieweit ihr die Funktion der Identitätsbildung zukommt.

### **7.1. Aspekte der religiösen Identität der »Weisen Frauen«**

Das Portrait der »Weisen Frauen« lieferte zunächst eine inhaltliche Bestimmung wichtiger Aspekte ihrer religiösen Identität. Zusammenfassend sind folgende Aspekte konstitutiv:

- Die Abwendung von religiösen Exklusivitätsansprüchen, Dogmen und institutionalisierten, hierarchischen Strukturen, wie sie für etablierte Religionen typisch sind.
- Die Orientierung an eigenen Erfahrungen und Bedürfnissen; bei der Wahl der verschiedenen religiös-spirituellen Elemente herrschen sowohl Erlebnisorientierung als auch eine pragmatisch-hedonistische, universalistische Grundorientierung vor.
- Eine fluide Organisationsstruktur, die zu einer relativen Unverbindlichkeit innerhalb der Gruppe führt. Hier tritt man nicht einmal bei, um dann ein Leben lang dazuzugehören, sondern kann die Gruppe jederzeit verlassen.

- Der individuelle Synkretismus mit einer Vielfalt an religiösen Vorstellungen und Methoden, die innerhalb der Gruppe als Bereicherung erfahren wird.
- Die Diesseitsorientierung bezüglich der Vorstellungen von Heil und Heilung sowie eine ausgeprägte Naturreligiosität.
- Die Hinwendung zum eigenen Innern, die mit der Annahme der Immanenz des Göttlichen und Göttinnenvorstellungen korrespondiert. In diesem Zusammenhang suchen die Frauen auch nach einer integrierten Identität.
- Die Vorstellung einer evolutionären Wiedergeburt.
- Eine neue (Selbstverwirklichungs-)Ethik, in der Sexualität, Körperlichkeit und Lust nicht abgewertet werden.

Anhand all dieser Charakteristika lassen sich die »Weisen Frauen« als ein typisches Beispiel für die neue Sozialform von Religion im Rahmen des gegenwärtigen Religionswandels bezeichnen.<sup>439</sup> Die Aspekte, die ihre religiöse Identität konstituieren, sind größtenteils traditionellen religiösen Identitäten diametral entgegengesetzt, so dass die Vermutung nahe liegt, dass die »Weisen Frauen« ihre religiöse Identität in Abgrenzung zu christlich-patriarchalen Identitätsstrukturen entwickeln. So resümiert auch Griffin:

»It is this process in Goddess or Gaian spirituality that appears to allow the possibility of creating a post-Christian, post-patriarchal, multifaceted and integrated identity.«<sup>440</sup>

Offensichtlich sind die traditionellen christlichen Deutungsmuster für die Frauen nicht mehr glaubhaft: Sie haben den Anspruch, sich stärker am eigenen Verstand, an eigenen Erfahrungen und Bedürfnissen zu orientieren, statt an vorgegebene Dogmen und Traditionen zu glauben. Außerdem ist das weitgehende Festhalten der Kirche an traditionellen Geschlechtsstereotypen, das mit einer Ablehnung von Körperlichkeit und Sexualität verbunden ist, immer weniger mit den Mentalitäten und Einstellungen enttraditionalisierter, hedonistisch-erlebnisorientierter, individualisierter Subjekte kompatibel. Auch der christliche Exklusivitätsanspruch sowie die blutige Geschichte der Kirche, die in zahlreiche Religionskriege, in Mission und Kolonialismus, Inquisition und Hexenverfolgung verstrickt war, tragen dazu bei, dass der christliche Glaube für die »Weisen Frauen« wie für Gruppierungen in ihrem Umfeld unglaublich geworden ist. Und nicht zuletzt lässt der Schöpfungsauftrag »Macht euch die Erde untertan« den christlichen Glauben angesichts der zunehmenden ökologischen Katastrophen fragwürdig

---

439 Vgl. Kapitel 4.

440 Griffin 2000, S. 16.



werden.<sup>441</sup> Entsprechend äußern die »Weisen Frauen« sowohl auf inhaltlicher als auch auf struktureller Ebene ein anderes, häufig diametral entgegengesetztes Selbst- und Weltverständnis. Der Religionswandel, der bei den »Weisen Frauen« und ähnlichen Gruppierungen der neuen religiösen Szenerie zu konstatieren ist, geht also mit einem Wandel ihrer religiösen Identität einher. Das Verschwinden kollektiv abgesicherter, konfessioneller Identität führt zur Entstehung von neuen, individuellen religiösen Identitäten. Das heißt heute können zwar nach wie vor traditionelle, vorgefertigte religiöse Identitäten übernommen werden – sie müssen allerdings gewählt werden und verlieren ihre Selbstverständlichkeit, was auf diese Religionen und Religiositätsstile zurückwirkt<sup>442</sup> –, es besteht aber auch die Möglichkeit, sich Elemente aus verschiedenen religiösen Traditionen auszuwählen und daraus ein individuelles Identitätsmodell nach eigenen Bedürfnissen zu kreieren. Dies kommt der Struktur moderner Patchworkidentität entgegen, weil so die Struktur der religiösen Identität der allgemeinen Identitätsstruktur entspricht – beide sind individualisiert. Die Entstehung von Patchworkidentitäten geht demnach mit der Entstehung einer Patchworkreligiosität bzw. einer religiösen Patchworkidentität einher. Gleichwohl ist der Aufbau einer solchen religiösen Identität gesellschaftlich überformt und spiegelt den soziokulturellen Wandel wider. In und mit diesen Wandlungsprozessen geht also auch eine Veränderung im Verhältnis von Individuum, Religion und Gesellschaft einher.<sup>443</sup> Dem soll im Folgenden genauer nachgegangen werden.

## **7.2. Die religiöse Identität der »Weisen Frauen« als Ergebnis von Fremd- und Selbstsozialisation in Auseinandersetzung mit den Paradoxien der Moderne**

Die Religiosität der »Weisen Frauen« entsteht nicht im luftleeren Raum, ihre Inhalte sind nicht beliebig kombinierbar. Auf der einen Seite sind die Wahlen durch das Angebot an religiösen Inhalten begrenzt. Das heißt die Frauen können nur die religiösen Inhalte und Formen adaptieren, die auf dem »Markt der Religio-

---

441 Vgl. Wolf 1997.

442 So finden sich auch innerhalb traditioneller, etablierter Religionen zunehmend individuelle religiöse Orientierungen. Außerdem entstehen auch fundamentalistische Bewegungen, die in genau entgegen gesetzter Form auf die gesellschaftlichen Entwicklungen reagieren.

443 Dubach / Campiche 1993.

nen« für sie erhältlich sind.<sup>444</sup> Das hängt nach wie vor entscheidend von ihrem Umfeld und ihrer sozioökonomischen Lebenslage ab. Auf der anderen Seite kann man aber deshalb nicht zu dem Schluss kommen, dass die Frauen alles beliebig »konsumieren«, was gerade für sie greifbar oder »in Mode« ist. Vielmehr entsteht ihre Religiosität in Auseinandersetzung mit ihrer alltäglichen Lebenswelt. Sie ist das Ergebnis einer Spannung von Selbst- und Fremdsozialisation: Sicher ist die Wahl der Deutungsmuster abhängig von der bisherigen (religiösen) Sozialisation<sup>445</sup>, vom zur Verfügung stehenden Angebot religiöser Sinnelemente und von der Bestätigung durch die Umwelt, also der (religiösen) Fremdsozialisation. Dabei spielt die Gruppe der »Weisen Frauen« eine nicht zu unterschätzende Rolle, ebenso die entsprechenden medialen Angebote, also z. B. Bücher und Seminare.<sup>446</sup> Allerdings werden die religiösen Inhalte von den Frauen als produktiv realitätsverarbeitende Subjekte individuell angeeignet. Sie sind kein amorphes Konglomerat, sondern von individuellen Schwerpunkten geprägt, die nicht beliebig kombinierbar sind, sondern aktiv zusammengestellt werden müssen.<sup>447</sup> Dabei ergeben sich diese Schwerpunkte in der Auseinandersetzung mit der materialen und sozialen Umwelt. Entsprechend werden manche Deutungsmuster als plausibel und glaubhaft erfahren, andere nicht. Synkretismus ist also nicht als konsumorientierte Vermischung von Disparatem negativ zu bewerten, sondern enthält ein innovatives Potential. Außerdem ist Pollacks Deutung, dass Synkretismus ein Phänomen der Indifferenz und Halbdistanz sei, zu widersprechen. Synkretismus ist vielmehr Ausdruck einer kreativen Auseinandersetzung mit der

444 Insofern findet eine gewisse Standardisierung innerhalb der gesamten neuen religiösen Szenerie statt. Vgl. Kapitel 4.

445 Hier ist bedeutend, wie intensiv sie erfolgte, und ob bzw. auf welche Weise sie den Einzelnen / die Einzelne prägte. Hat sie tendenziell zur Übernahme der vermittelten religiösen Deutungsmuster oder zu ihrer Ablehnung geführt? Die meisten Teilnehmerinnen der Gruppe »Weise Frauen« haben eine gemäßigte evangelische Sozialisation erfahren. Gleichwohl erleben sie die ihnen vermittelten Deutungsmuster als nicht plausibel, sinnentleert und beängstigend, so dass sie sich nach und nach davon abwendeten und nach Alternativen Ausschau hielten.

446 Bei der Auswertung der Fragebögen wurde deutlich, dass die Frauen vor allem durch den Kontakt mit »spirituellen Menschen« zur Entwicklung ihrer alternativen Religiosität angeregt wurden. Für die sekundäre religiöse Sozialisation sind demzufolge Kontakte zu Angehörigen der neuen religiösen Szenerie, aber auch entsprechende mediale Angebote von entscheidender Bedeutung. Vgl. Daiber, Karl-Fritz: *Religiöse Gruppenbildung als Reaktionsmuster gesellschaftlicher Individualisierungsprozesse*. In: Gabriel 1996, S. 86–100; Krüggeler 1996, S. 228 f.; Berger / Luckmann 1980, S. 169 ff.

447 Stolz, Fritz: *Austauschprozesse zwischen religiösen Gemeinschaften und Symbolsystemen*. In: Drehsen, Volker / Sparr, Walter (Hrsg.): *Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1996, S. 31 ff.

sozialen Realität, ihren Brüchen und Widersprüchen. Zwischen Religiosität und Sozialisation bestehen demnach Wechselwirkungen: So prägen die jeweiligen Lebenskonstruktionen die individuelle Gestalt gelebter Religion, während Religion die individuelle Lebensgeschichte und Identität prägt. Da gesellschaftliche und persönliche Vorgaben und Einflüsse zu einem individuellen Selbst- und Weltkonzept verarbeitet werden, hängt Religiosität von den eigenen Erfahrungen und Entwicklungen ab. Sie ist Ausdruck und Ergebnis der individuellen Aneignung und Verarbeitung von Sozialisationsbedingungen.<sup>448</sup>

»So ist davon auszugehen, dass die häufig geäußerte Meinung, bei den neuen religiösen Orientierungen handle es sich um wahllos zusammengesetzte Patchworkidentitäten, nicht zutreffend ist, da die Auswahl, die Individuen aus dem Reservoir religiöser Sinndeutungen treffen, gerade nicht zufällig ist, sondern sich an Deutungsmustern, an Werten und Normen orientiert, die sich für den einzelnen auch in anderen Teilbereichen seines Lebens, etwa im Familien-, Arbeits- und Freizeitbereich als plausible Muster der Sinndeutung und Wertgebung für das eigene Leben erwiesen haben.«<sup>449</sup>

Entsprechend erleben auch die »Weisen Frauen« ihre Muster der Sinndeutung und Wertgebung als plausibel in ihrer alltäglichen Lebenswelt. So kommt die Betonung von Eigenverantwortlichkeit, Freiheit und Individualität, wie es für ihren religiösen Kontext sowohl auf inhaltlicher<sup>450</sup> als auch auf struktureller Ebene typisch ist, dem Selbstverständnis individualisierter Individuen entgegen. Auch Erlebnisorientierung, Hedonismus und Diesseitsorientierung sind kulturell allgemein verbreitet.<sup>451</sup> So kann die Religiosität der »Weisen Frauen« – ebenso wie

---

448 Sommer, Regina: *Lebensgeschichte und gelebte Religion von Frauen. Eine qualitativ-empirische Studie über den Zusammenhang von biographischer Struktur und religiöser Orientierung*. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1998, S. 13 ff., 269 ff.

449 Benthau-Apel, Friederike: *Religion und Lebensstil. Zur Analyse pluraler Religionsformen aus religionssoziologischer Sicht*. In: Fechtner / Haspel 1998, S. 107 f.

450 Hier sind z. B. die Vorstellung, dass man alle seine Lebensbedingungen vorgeburtlich selbst bestimmt habe, der Glaube an ein Karma, die Idee, dass man selbst der Schöpfer seines Lebens sei, aber auch der Umgang mit Heilung, für die jeder selbst verantwortlich sei, zu nennen. Insbesondere die Vorstellung einer evolutionären Wiedergeburt kann als Verlängerung der Idee von Autonomie und Eigenverantwortung gedeutet werden, die zu einer Versöhnung mit den Aspekten der Lebenswelt führen kann, die entgegen dem modernen Selbstverständnis nicht autonom bestimmt werden können.

451 Vgl. Schulze 1992; So ist auch Bochsinger davon überzeugt, dass moderne Religion als von herrschenden sozialen Bedingungen bestimmte Version gesellschaftlicher Betätigung zu deuten ist: kein Wunder, dass New Age diffus, uneindeutig, synkretistisch, pluralistisch, individualistisch ist: So ist unsere Zeit, und New Age ist die kirchenabgewandte Seite ihres mystischen Anteils. Der Verlust an traditionellen Bezügen sei dabei ein allgemeines Kennzeichen der Lebenssituation (Bochsinger 1995, S. 99, 137).

die Identitätsstruktur individualisierter Individuen der Spätmoderne – zwar als Patchwork bezeichnet werden, dieses wird aber keinesfalls beliebig zusammengestellt: Es bleibt in seinen Facetten nicht unverbunden und ist nicht isoliert von anderen Teilidentitäten und Sinndeutungen zu betrachten. Das heißt die religiöse Identität ist zwar aus verschiedenen Elementen zusammengesetzt, sie muss aber als stimmiges Ganzes empfunden und mit anderen Identitätsanteilen verbunden werden. Dass die Selbst- und Weltdeutungsmuster neuer religiöser Gruppierungen zunehmend mehr Menschen glaubhafter erscheinen, liegt meines Erachtens daran, dass sie individualisierten, hedonistisch-erlebnisorientierten Individuen, ihren alltäglichen Selbst- und Weltdeutungsmustern entgegenkommen, zumal sie sich von lust- und sexualitätsfeindlichen sowie von streng dogmatischen Religionen absetzen und die Freiheit und Eigenverantwortlichkeit des Einzelnen proklamieren. Außerdem werden hier Deutungs- und Handlungsmuster für problematisch und krisenhaft erlebte Aspekte der Lebenswelt angeboten. Die Religiosität der »Weisen Frauen« muss also im Rahmen moderner Selbst- und Weltwahrnehmung gedeutet werden. Hier geraten zunächst die Modernisierungsparadoxien in den Blick, mit denen die Frauen in je spezifischer Weise im Alltag konfrontiert sind.

Bei der Analyse zentraler Charakteristika des Modernisierungsprozesses wurde deutlich, dass die Moderne von Beginn an nicht nur ein Bewusstsein von Fortschritt, sondern auch ein ausgeprägtes Krisenbewusstsein hervorgebracht hat. Denn die Modernisierung ist ein paradoxes Geschehen und hat nicht nur befreiende Wirkung (gehabt). Entsprechend sind seit der Romantik immer wieder Krisenbewusstsein und Kulturpessimismus sowie damit korrelierende Sehnsüchte entstanden. Diese Sehnsüchte wurden und werden als verdiesseitigte religiöse oder politische Heilsvorstellungen artikuliert: Die Sehnsucht von »wahrer Gemeinschaft« statt anonymer Gesellschaft, von Authentizität und Individualität statt Rollenzwängen, von Macht statt Ohnmacht gegenüber dem System, von Sinn und Werten statt Kontingenz usw. tauchen in regelmäßigen Abständen in gesellschaftlichen Diskursen auf. Daran wird deutlich, dass auf der Folie der als unzulänglich erlebten, alltäglichen Realität Utopien entwickelt werden, die Heil versprechen. Dies ist auch bei der Gruppe der »Weisen Frauen« zu beobachten, deren Ziele sich u. a. auf diese durch die moderne Konstellation generierten Sehnsüchte zurückführen lassen. Dabei speisen sich die Vorstellungen von Heil und Heilung zwar sicher aus anthropologisch konstanten Bedürfnissen, sie äußern sich aber in je spezifischer Form und Gewichtung, die abhängig von soziokulturellen Bedingungen sind und ergo einem historischen Wandel unterliegen.

Im Folgenden sollen nun die in Kapitel 2.2. vorgestellten Modernisierungsparadoxien aufgegriffen und in Bezug zur Religiosität der »Weisen Frauen«, insbesondere zu ihren Zielen und Heilsvorstellungen gesetzt werden.

Wenn die »Weisen Frauen« Ziele wie die »Rückverbindung« zur Natur, die Verehrung von »Mutter Erde«, die »Heilung des Kosmos« sowie die Berücksichtigung natürlicher Zyklen – auch der eigenen – proklamieren, so scheint darin das Domestizierungsparadox auf, mit dessen Auswirkungen sie in ihrer alltäglichen Lebenswelt in je spezifischer Weise konfrontiert sind. Die Frauen diskutierten während einem der Treffen intensiv über die Folgewirkungen des technisch-wirtschaftlichen Fortschritts, der bei zunehmender Umweltzerstörung in Rückschritt umzukippen droht. Es beschäftigte sie besonders, was die Einzelne zur »Rettung«, zur »Heilung« der bedrohten Umwelt tun könne, um konstruktiv mit den eigenen Ängsten, Sorgen und Befürchtungen umgehen zu können. Ein Ergebnis der Gespräche war, dass die Basis für umweltschützendes Verhalten ein »Gefühl der Verbundenheit mit Mutter Erde« sei. Diese gefühlsmäßige Rückverbindung ist ein wichtiger Topos in der religiösen Praxis der »Weisen Frauen«: Da werden die Elemente und Himmelsrichtungen sowie die Göttin als Symbol von Mutter Erde und / oder »der Mondin« herbeigerufen und verehrt, »natürliche Zyklen« in Jahreskreis- und Mondritualen bewusst erfahren und zelebriert, Erdheilungsrituale durchgeführt, oder Gartenarbeit als spirituelle Praxis betrachtet. Die Erfahrung der »Heiligkeit« der Natur, die die Frauen in ihrer religiösen Praxis generieren, führt auf der Ebene des alltäglichen Lebensvollzugs – bei der einen mehr, bei der anderen weniger – zu einem veränderten, alternativen Lebensstil: Das Einkaufen im Öko- und Secondhand-Laden oder der Versuch, vom Anbau aus dem eigenen Garten zu leben, sind Beispiele dafür. Basis all dieser Handlungen ist die Vorstellung, dass alles eins und alles lebendig ist.<sup>452</sup> Dabei besteht ein wesentlicher Unterschied zu vormodernen Traditionen: Die Elemente der alten Traditionen, auf die die Frauen zurückgreifen, werden in reflexiver Weise ausgewählt: es besteht ein Bewusstsein und Gefühl des Unheilseins der Welt, das zu der Projektion führt, dass all die »Naturvölker« nicht mit solchen Zivilisationsproblemen konfrontiert gewesen seien, da sie eine »ökologische Religion« gehabt hätten. Daraus wird der Schluss gezogen, dass die Elemente der Religionen wieder belebt werden müssen, die zu einer »Heilung« der Erde beitragen können.<sup>453</sup> Das Gefühl der Heiligkeit von und der Verbundenheit mit »Mutter

---

452 Auch die Erfahrungsarmut und Bindungslosigkeit sollen damit überwunden werden.

453 Hier besteht, wie Wolf betont, die Tendenz einer unrealistischen Idealisierung der fremden und entsprechend pauschalen Abwertung der eigenen Kultur, die ein gegenseitiges Lernen

Erde« ist demnach nicht – wie in traditionellen Kulturen – selbstverständlich, sondern im Gegenteil erst durch die religiöse Praxis generiert. Sie basiert auf einem romantischen Naturbegriff.<sup>454</sup> Der Kontakt zur Moderne ist dafür eine Voraussetzung.

Auch die zwischenmenschliche und die individuelle Ebene des Domestizierungsparadoxes spielen in ihren Auswirkungen eine Rolle für die Religiosität der »Weisen Frauen«. So haben die Frauen den Anspruch, anstelle der Herrschaft des Menschen über den Menschen eine alternative, nicht-hierarchische Form des Zusammenlebens – erst einmal im Kleinen, in ihrer Gruppe – zu entwickeln und zu etablieren. Im Abschnitt über die Gruppendynamischen Prozesse wurde bereits über die Schwierigkeiten berichtet, die damit verbunden sind. So scheint die in jeder Gruppe sich entwickelnde Dynamik den Aufbau dauerhaft bestehender, hierarchiefreier Netzwerke unmöglich zu machen. Damit ist die Voraussetzung zur Selbst- und Weltheilung, nämlich die Bildung einer unterstützenden Gemeinschaft, beständig gefährdet, zu zerbrechen. Außerdem ist die Herstellung von Gemeinschaft und Solidarität auch von einer gewissen Zweckrationalität geprägt: man nimmt so lange am Gruppengeschehen teil, wie es einem selbst etwas bringt. Es handelt sich bei solch neureligiösen Gruppen also um posttraditionale Formen der Vergemeinschaftung, bei der Loyalitäten jederzeit aufkündbar sind.

Auch eine sehr gewichtige Rolle in der religiösen Praxis der Frauen spielt der Versuch, sich von Selbstzwängen zumindest im Rahmen der Gruppe zu befreien: Gefühle zu zeigen und ihnen freien Lauf zu lassen, weinen, aggressiv und wütend zu sein, ekstatisch zu lachen und voll Freude zu sein – alles ist erlaubt, ja sogar erwünscht.<sup>455</sup> Dieses Authentizitätsideal ist besonders mit der romantisch-expressiven Seite moderner Identität verknüpft, es kann jedoch ebenso wie die instrumentelle Vernunft in Unfreiheit umschlagen. Denn die Freiheit, Gefühle

---

verunmöglicht. Vgl. Wolf 1997. Diese Tendenz war zwar auch bei den »Weisen Frauen« vereinzelt festzustellen, während der Diskussionen differenzierten sich die Argumentationen und Sichtweisen jedoch: letztendlich war man sich einig darin, dass ein Zurück zu den Lebensweisen traditioneller Kulturen weder möglich noch erwünscht ist. Allerdings ist man auch überzeugt davon, dass es wichtig ist, Elemente dieser Kulturen zu übernehmen und aus ihnen zu lernen.

454 Hier besteht z. T. die Neigung, Natur pauschal als »gut« zu bewerten, ohne ihre zerstörerischen Aspekte zu berücksichtigen, zumal man mit diesen kaum konfrontiert ist. »Zurück zur Natur« kann dann die vereinfachende Forderung sein, ohne zu berücksichtigen, dass Kultur und Technik auch befreiende Wirkung bezüglich unheilvoller Naturprozesse gehabt haben und deshalb nicht pauschal zu verurteilen sind.

455 Die Privatsphäre bietet also eine Art Ausgleich, die u. U. emotionale Hilfsmittel bereitstellt, um handlungsfähig zu bleiben; hier dürfen verdrängte Impulse ausgelebt werden. Vgl. Berger / Berger / Kellner 1975, S. 160 ff.

zeigen zu dürfen, ging zeitenweise auch mit dem Zwang einher, sie zeigen zu müssen, sich selbst nicht in üblichem Maße kontrollieren zu dürfen. Dieser »Selbstoffenbarungszwang« missfiel einigen Teilnehmerinnen; mit ihrer massiven Kritik wurde ihm seitdem entgegengewirkt. Nun ist es weitgehend der einzelnen Teilnehmerin überlassen, wie sehr sie sich bei der Deutung der Tarot-Karten selbst öffnen und offenbaren möchte. Allerdings steht zu vermuten, dass mit häufigerer Teilnahme auch Kompetenzen erworben werden, wie dem gewünschten Verhalten entsprochen werden kann, ohne davon vollkommen überwältigt zu werden. Meine These ist also, dass sich hier eine neue Form von Selbstkontrolle entwickelt (hat), die der einzelnen Teilnehmerin gleichwohl nicht bewusst ist.<sup>456</sup>

Mit der Suche nach Gemeinschaft, Sinn und Macht, die einen zentralen Stellenwert in der Religiosität der »Weisen Frauen« einnehmen, sollen die Konsequenzen des Individualisierungsparadoxes bearbeitet werden, die offenbar einen gewichtigen Einfluss auf Ziele und Inhalte ihrer religiösen Praxis haben. So möchten die Frauen in der Gruppe einen Raum etablieren, in dem die eine die andere achtet. Hier soll ein Gefühl von Geborgenheit, Solidarität und gegenseitiger Anerkennung entstehen, die im Gegensatz zu vergleichgültigten, anonymen Rollenbeziehungen und der Anerkennung nach dem Leistungsprinzip stehen. Darin offenbart sich eine Sehnsucht nach Gemeinschaft, die auf Tiere, aber auch auf »Geistwesen« aus der »Anderswelt« ausgedehnt wird. Schließlich gehen die Frauen davon aus, dass alles eins ist. Steht man mit allem, selbst mit »Energieformen der feinstofflichen Welt«, wie Engeln, Göttinnen, Feen oder Krafttieren in Kontakt und Beziehung, so fühlt man sich nicht mehr einsam und verlassen. Ein solches Gefühl von Zugehörigkeit und Anerkennung ist ein in der alltäglichen Identitätsarbeit herzustellender Aspekt; angesichts dieser Aufgabe können diese religiösen Vorstellungen als hilfreich erfahren werden.

Der geschützte Raum der Gruppe sowie der Kontakt zur »Anderswelt« sollen der Einzelnen »Kraft« spenden, um in der alltäglichen Lebenswelt handlungsfähig zu sein. Handlungsfähigkeit oder »Kraft« und »Macht«, wie die Frauen es nennen, sind wesentliche Ziele ihrer religiösen Praxis. So findet man in der englischsprachigen Primärliteratur häufig den Ausdruck »empowerment«, während in deutschen Werken und Seminarangeboten Formulierungen wie »Finde die Wurzel der Kraft in dir«, »Auf dem Weg zu deiner eigenen Kraftquelle« oder

---

456 Hier entstehen also neue Formen des Selbstzwanges. Der Zivilisationsprozess als stetige Zunahme des Selbstzwanges im Sinne Elias ist offensichtlich unaufhaltsam.

»Entdecke deine innere Kraft« verbreitet sind.<sup>457</sup> Diese Affirmationen von Macht und Kraft korrelieren mit den Anforderungen der Individualisierung. Denn man benötigt sicher »Kraft«, um dem Individualisierungsdruck angemessen begegnen und als Sinnbastler und Baumeister sein Leben eigenverantwortlich gestalten zu können. Dabei bietet die religiöse Praxis die Möglichkeit, sich über sich selbst, seine Bedürfnisse, Ziele und Wünsche bewusst zu werden. In der Gruppe wird also eine Art Reflexions- und Selbstthematisierungsraum geboten, der den Bedürfnissen nach Selbstvergewisserung der unter Individualisierungsdruck stehenden Individuen entgegenkommt. Dies wurde auch in den Interviews mit Renate S. und Elise B. deutlich.

Außerdem wollen die Frauen in und durch ihre religiöse Praxis Macht angesichts der Ohnmachtsgefühle gegenüber dem komplexen, abstrakten gesellschaftlichen System erlangen.<sup>458</sup> Während der Treffen wurde z. B. über die wieder zunehmende soziale Ungleichheit, die eine sich vergrößernde Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit schafft, diskutiert. Einen besonderen Schwerpunkt bildete die Frage nach den eigenen Handlungsmöglichkeiten. Dabei spielte der persönliche Umgang mit der Differenz von Anspruch und Wirklichkeit eine Rolle: Man sei quasi von Natur aus reich, das »Universum Sorge für einen«, ja man könne sogar »Bestellungen beim Universum« aufgeben, und »wahrer Reichtum« sei im eigenen Inneren zu finden – solche Vorstellungen können zum Umgang mit der Differenz von Anspruch und Wirklichkeit beitragen. Dadurch kann Lebenszufriedenheit erlangt werden, die vor allem durch die Freude an den »kleinen Dingen des Alltags« entstehe. Außerdem kann auf diese Weise der »Konsumterror« kritisch hinterfragt werden. Solche Auffassungen können jedoch auch zu einer affirmativen Haltung gegenüber der sozialen Ungleichheit führen, indem man sie als gegeben hinnimmt.

Außerdem spielt die Herstellung von Sinn und Orientierung eine gewichtige Rolle in der religiösen Praxis der Frauen. So können die Analogieschlüsse, auf denen ihre religiöse Praxis basiert, als Bewältigung der Ängste vor dem Unbekannten, Komplexen und Undurchsichtigen gedeutet werden.<sup>459</sup> Und der universalistische Synkretismus verschiedener Sinn- und Weltdeutungselemente ist ein Versuch der Integration disparater Wissensdaten in ein zusammenhän-

---

457 Vgl. Greenwood, Susan: *Feminist Witchcraft. A Transformatory Politics*. In: Griffin 2000, S. 136 ff.

458 Siehe Attesländer, Peter: *Verliert sich das Private?* In: Brosziewski / Eberle / Maeder 2001, S. 279–291.

459 Kaufmann, Franz-Xaver: *Weltverlust und Lebenskunst*. In: Brosziewski / Eberle / Maeder 2001, S. 43–55.



gendes Weltbild, um der durch Pluralisierungsprozesse hervorgebrachten Kontingenz entgegenzuwirken. Sinn und Orientierung werden dabei nicht von außen gegeben, sondern sollen mit Hilfe religiös-spirituelle Techniken und Methoden, die eine Innenschau sowie Kontakt zum eigenen Unbewussten herstellen, selbst erzeugt werden. So kann das autonome Subjektverständnis aufrechterhalten werden.

Das Differenzierungsparadox ist lediglich eine indirekte Triebfeder für die Religiosität der Gruppe der »Weisen Frauen«. Eine intensive Auseinandersetzung damit scheint deshalb nicht nötig, weil es sich dabei um den abstraktesten Teilprozess der Modernisierung handelt, der nur indirekt Auswirkungen auf die alltägliche Lebenswelt der »Weisen Frauen« hat.

Anders ist es wiederum bezüglich des Rationalisierungsparadoxes: Die »Weisen Frauen« wollen dem Gefühl und der Intuition wieder mehr Gewicht in ihrem Leben verleihen, indem sie sich besonders auf ihre Empfindungen konzentrieren und diese in ihre Entscheidungen mit einbeziehen. Ihr Ziel ist es, Seele, Geist und Körper wieder miteinander zu verbinden und so für Heilung zu sorgen. Sonst haben sie das Gefühl, nur wie eine »Maschine« oder »Marionette« zu funktionieren. Indem sie auch auf Gefühl und Intuition hören, wollen sie Rollendistanz herstellen und Authentizität wahren. Besonders im Zusammenhang mit der Umweltzerstörung kritisieren sie die Zweckrationalität und den damit verbundenen Materialismus. Dabei erliegen sie insofern einem gewissen Selbstwiderspruch, als sie ihre religiösen Methoden und Techniken selbst in zweckrationalem Gusto anwenden.<sup>460</sup>

In diesem ersten Analyseschritt wurden Zusammenhänge zwischen den Modernisierungsparadoxien und der Religiosität der Gruppe der »Weisen Frauen« hergestellt. Dabei wurde deutlich, dass Ziele und Vorstellungen von Heil und Heilung, die sich auf die religiöse Praxis der Frauen sowie auf ihren Lebensstil insgesamt auswirken, mit Folgen und Auswirkungen der Modernisierungsparadoxien korrelieren, und zwar insofern, als religiöse Deutungsmuster in der Auseinandersetzung mit problematischen Begleiterscheinungen der Modernisierung herangezogen und zu einer Ressource im Umgang damit werden, die – zumindest zu einer subjektiv empfundenen – Handlungsfähigkeit führt. So sind die aufgeführten Paradoxien offensichtlich eine wichtige Triebfeder für die Religiosität der Frauen, weil sie ihre Lebenswelt prägen; ihre Religiosität liefert zur Auseinandersetzung mit ihrer Umwelt Wert-, Sinn-, Deutungs- und Handlungsmuster.

---

460 Vgl. dazu auch: Nüchtern, Michael: Die Sehnsucht nach Heilung. Über Medizin, Therapie und Weltanschauung. EZW-Texte Nr. 116, Stuttgart XI/1991.

Die Suche nach intensiveren Gefühlserlebnissen, Ganzheit, Einheit, Harmonie und einem neuen Natur- und Körperverhältnis, die für die neue Religiosität typisch sind, hält Runggaldier für weit verbreitet; er meint, dass es sich dabei um kein Außenseiterphänomen, sondern um den Ausdruck eines neuen Lebensstils, und -gefühls handele.<sup>461</sup> Entsprechend sind Trends des Religionswandels, die bei neuen religiösen Bewegungen leicht herauszuarbeiten sind, auch innerhalb christlicher Denominationen zu konstatieren. Mit einem Wandel der Sozialisationsbedingungen durch gesellschaftliche Modernisierungsprozesse müssen sich also auch Religionen wandeln, um für die veränderten Lebenslagen Sinndeutungs- und Wertgebungsmuster zur Verfügung zu stellen. In diesen Zusammenhang sind auch die Veränderungen innerhalb der Kirchen zu stellen.<sup>462</sup> Gibt es hier jedoch keine oder nicht mehr genügend Identifikatoren, um der individuellen Existenz Sinn zu verleihen, entstehen neue religiöse Bewegungen, die versprechen, die Krise zu bewältigen und dabei tradierte Formen religiösen und sozialen Lebens infrage stellen. Entsprechend propagieren die neuen Religionen, also auch die »Weisen Frauen« ein neues Menschen- und Naturbild, das von Ganzheitlichkeit und der Suche nach dem »wahren Selbst« geprägt ist.<sup>463</sup> Ein erstes Fazit der Untersuchung ist also, dass die Moderne durch ihre paradoxe Struktur zur Entstehung von Sehnsüchten führt, die u. a. in Heilsvorstellungen und religiöser Praxis der neuen Religionen aufgegriffen werden. Gerade dieser Aktualitätsgehalt lässt ihre religiösen Inhalte und Praktiken nicht als sinnentleert erscheinen. Sie werden so vielmehr als Potential für Lebenshilfe erfahren. In diesem Sinne scheint ihre Religiosität in ihrer Auseinandersetzung mit den unerwünschten Modernisierungsfolgen eine Art Bewältigungsstrategie für die sich daraus ergebenden Probleme und Schwierigkeiten zu sein. An dieser Stelle ist Pollacks Einschätzung, dass die Zuwendung zu neuen religiösen Bewegungen aus Neugierde geschehe, zu widersprechen. Neue religiöse Bewegungen und Szenarien entstehen in Auseinandersetzung mit ihrer Umwelt, die immer von gesellschaftlichen Konstellationen und Prozessen geprägt ist. Die »Weisen Frauen« sind in dabei eine gegenkulturelle Bewegung, insofern sie sich gegen die Modernisierungsfolgen wenden und sie (unter anderem) mit Hilfe ihrer Religiosität zu bewältigen suchen. In diesem Sinne verstehen sie sich selbst als »Heilerinnen der Welt«. Sie sind jedoch, wie im weiteren Verlauf zu zeigen sein wird, nicht einfach

---

461 Vgl. Runggaldier 1996, S. 192 ff.

462 Siehe dazu Franke 2002.

463 Kappel / Kurre 1993, S. 22–26.

eine antimoderne, regressive Erscheinung, sondern ein Phänomen, das erst in Reaktion auf die Moderne entstehen konnte und ihr ambivalent gegenübersteht.

### **7.3. Religiöse Säkularisierung oder Individualisierung?** **Die »Weisen Frauen« als Beispiel moderner Religion**

Im letzten Abschnitt wurde der enge Zusammenhang von Gesellschaftswandel und dem Wandel von Religion in Inhalt und Struktur am Beispiel der »Weisen Frauen« genauer beleuchtet. Denn Religiosität kann nicht unabhängig vom soziokulturellen Umfeld betrachtet werden, sie ist Modernisierungsprozessen ausgesetzt und muss auf gewandelte Kontexte reagieren. Können die beschriebenen Veränderungen nun als Säkularisierung oder als Individualisierung gedeutet werden?

Die religiöse Identität der Frauen ist individualisiert, insofern religiöse Inhalte auf je individuelle Weise gemischt werden. So kann meines Erachtens trotz des weiter bestehenden Einflusses der sozioökonomischen Lebenslage sowie der (religiösen) Sozialisation eine deutliche Zunahme von Wahlfreiheiten des Individuums auch im Bereich des Religiösen nicht bestritten werden. Diese religiöse Individualisierung, die sich besonders ausgeprägt innerhalb der neuen religiösen Szenerie vollzieht, ist ein Teilprozess allgemeiner gesellschaftlicher Individualisierungsprozesse. Inwieweit dabei neue religiöse Bewegungen und Gruppierungen wie die »Weisen Frauen« marginal sind oder bleiben, lässt sich mit quantitativen Untersuchungen, wie Pollack sie durchgeführt hat, meines Erachtens kaum untersuchen, zum einen, weil die Kategorien für solch neue religiöse Phänomene häufig noch gar nicht bekannt sind und deshalb erst einmal explorative Verfahren vonnöten sind,<sup>464</sup> zum anderen weil es sich hier weitgehend um andere Formen von Religion – ohne institutionelle Zugehörigkeiten, feste Dogmen und Exklusivitätsanspruch – handelt; dadurch sind sie forschungsmethodisch schwer greifbar.<sup>465</sup> Außerdem ist hier ein Religionsbegriff vonnöten, der weit genug ist, um diese religiösen Phänomene fassen zu können. Schließlich ist es die Aufgabe der Religionswissenschaft, alle Religionen in Geschichte und Gegenwart in ihren verschiedenen lokalen Ausprägungen zu beschreiben und zu analysieren, ohne dabei einen Unterschied zu machen, »ob es um eine Gruppe geht, die zu einer religiösen Mehrheit gehört und gesellschaftlich anerkannt ist (wie z. B. die katholi-

---

464 Siehe Kapitel 5.

465 Vgl. Abschnitt 2.2.

sche Kirche in Deutschland), oder ob es um eine Minderheit geht, die auf Skepsis stößt.« Eine solche Beurteilung würde zu einer normativen Forschung führen. Entsprechend sind auch individuelle Formen gelebter Religiosität »als gleichberechtigte Facetten im Spektrum der empirischen Realitäten einer Religion« zu respektieren und zu untersuchen.<sup>466</sup>

Außerdem schließt die Individualisierungsthese meines Erachtens Mobilisierungsbarrieren nicht aus; sie meint ja nicht die totale Freiheit von jeglicher gesellschaftlicher Prägung, sondern im Gegenteil eine neue Form der Vergesellschaftung. Zu untersuchen wäre nun, ob und wie religiöse Sozialisation unter gewandelten gesellschaftlichen Bedingungen vonstattengeht, welche Bedeutung sie einnimmt, und welche religiösen Inhalte vorwiegend vermittelt werden. Anhand der »Weisen Frauen« konnte herausgearbeitet werden, dass die meisten Teilnehmerinnen eine gemäßigte evangelische Erziehung erfahren hatten. Die Säkularisierung ist demnach nicht so weit vorangeschritten, dass die Frauen keine christlich-religiöse Sozialisation mehr erfahren hätten. Und dass diese sie geprägt hat, wird daran deutlich, dass sie ihre jetzige religiöse Identität in Abgrenzung zur kirchlich-christlichen Identität konstruieren. Zwar hatten sie die traditionellen Deutungsmuster als nicht plausibel und sinnentleert erfahren und sich daraufhin auf die Suche nach Alternativen gemacht, es lässt sich aber dennoch auch eine Anknüpfung an christliche Elemente und damit an ihre primäre religiöse Sozialisation feststellen: So spielen z. B. (Schutz-)Engel oder auch spirituell gedeutete Vorstellungen von Himmel und Hölle eine Rolle in der religiösen Praxis der »Weisen Frauen«. Traditionelle religiöse Elemente erfahren durch die Frauen also eine Umdeutung. Im Übrigen wurde anhand der Interviews deutlich, dass ganz unterschiedliche Lebensgeschichten zu einer Hinwendung zu neheidnisch-feministischen Gruppierungen führen können: So hatte Elise B. sich aufgrund einer Lebenskrise auf die Suche nach alternativen Religionen gemacht, während Renate S. ein schönes Erlebnis aus ihrer Kindheit als Schlüsselerlebnis zur Entwicklung ihrer Religiosität deutet. Ein weiteres gewinnbringendes Forschungsfeld wäre die Untersuchung des Zusammenhangs von Religiosität und Milieuzugehörigkeit. Innerhalb dieser beiden Forschungsfelder könnte man der Individualisierung als neuer Form der Vergesellschaftung genauer auf die Spur kommen, indem man sowohl ihre Auswirkungen auf Religion und Religiositätsstile als auch ihre Grenzen beleuchtet. Insbesondere der letzten Frage kann auf-

---

466 Franke, Edith: *Die Erforschung lokaler Religionen als Aufgabe der Religionswissenschaft*. In: Franke 2005, S. 11–22. Gleichwohl ist es wichtig, die jeweils untersuchte Gemeinschaft in Kontext und Spektrum der jeweiligen Ausprägungen und Formen von Religion einzuordnen.

grund der kleinen Untersuchungsgruppe in dieser Arbeit natürlich nur sehr bedingt nachgegangen werden, zumal für eine detaillierte Analyse der Lebenslage standardisierte Messinstrumente vonnöten sind. Dennoch sollen im Folgenden einige Überlegungen zu dieser Frage angestellt werden. Bei der Betrachtung des Lebenshintergrundes der »Weisen Frauen« fiel auf, dass alle Teilnehmerinnen berufstätig sind. Bis auf eine der Frauen, die mit ihrer Arbeitsstelle unzufrieden ist, beziehen alle ein positives Selbstwertgefühl aus ihrem Beruf und streben berufliche Selbstverwirklichung an. Der Bildungsstand ist bei der Mehrzahl der Frauen recht hoch. Im Privatbereich sind die Lebensweisen sehr verschieden. Dies deutet darauf hin, dass die Frauen aus einem relativ stark individualisierten Milieu kommen, zumal kaum traditionelle Familienstrukturen vorzufinden sind. Auch die Suche nach alternativen Lebens-, Wohn- und Arbeitsformen, die gewandelte Wertvorstellungen zum Ausdruck bringt, scheint diesen Eindruck zu bestätigen. So wird häufig ein Zusammenhang zwischen den jeweiligen Lebensbedingungen und der Wahl esoterisch-spirituelle Deutungsmuster hergestellt: Überwiegend entstammen die Anhänger neuer religiöser Bewegungen der gehobenen Bildungsschicht. Es sind meist berufstätige Frauen zwischen 30 und 45 Jahren.<sup>467</sup> In diesem Zusammenhang vertritt Waßner die These, dass es sich bei den neuen religiösen Bewegungen um eine aus dem Bürgertum stammende Protestbewegung handelt: Anhänger rekrutieren sich aus der gebildeten Schicht – mit Geld, aber ohne Macht. Arbeiter, Handwerker, Bauern, Sozialhilfeempfänger, aber auch die soziale Oberschicht seien kaum vertreten. Der zeitliche und pekuniäre Aufwand für den »alternativen« Lebensstil seien das distinktive Moment solcher Gruppen.<sup>468</sup> Bei den »Weisen Frauen« lassen sich – zumindest oberflächlich betrachtet – nahezu alle in der Literatur als typisch bezeichneten sozialstrukturellen Merkmale wieder finden, so dass sie zur typischen Klientel und Anhängerschaft solcher Religiositätsformen gezählt werden können. Ebenso konnte aus Gesprächen herausgearbeitet werden, dass sie sich von anderen Lebensstilen, z. B. einem »Hamsterradleben« deutlich abgrenzen. Diese Ergebnisse können Waßners These selbstverständlich nicht belegen; dennoch lassen sie die

---

467 Ebd., S. 30 ff.; vgl. dazu auch: Pahnke, Donat: *Postmoderne Religion: Ökologisch, magisch, weiblich?* In: Antes / Pahnke 1989, S. 243–255; Franke, Edith: *Feministische Spiritualität*. In: Klöcker / Tworuschka 1997, S. 9; Oerter, Rolf / Montada, Leo (Hrsg.): *Entwicklungspsychologie*. 5. Aufl. Weinheim, Basel, Berlin: Beltz 2002.

468 Waßner, Rainer: *Neue religiöse Bewegungen in Deutschland. Ein soziologischer Bericht*. Stuttgart: EZW, Information Nr. 113, 1/1991, S. 4–15. Siehe dazu auch Benthous-Apel, Friederike: *Religion und Lebensstil. Zur Analyse pluraler Religionsformen aus religionssoziologischer Sicht*. In: Fechtner / Haspel 1998, S. 102–122.

Vermutung zu, dass die religiöse Identität der »Weisen Frauen« eng mit ihrer Lebenslage, die mit der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Milieu korreliert, zusammenhängt. Ihre religiöse Identität wäre in diesem Zusammenhang als distinktives Merkmal im sozialen Raum zu interpretieren, das zugleich Zugehörigkeiten schafft.

Abschließend soll als letzter Kritikpunkt folgender Aspekt aus der Säkularisierungsthese Pollacks herausgegriffen werden: dass die Moderne nicht religionsproduktiv und letztendlich mit ihr unvereinbar sei. Angesichts der Tatsache, dass Religionen nicht nur im Rahmen etablierter Traditionen, sondern auch in Form neuer religiöser Bewegungen und Szenerien fortbestehen bzw. neu entstehen – wie am Beispiel der »Weisen Frauen« deutlich wurde –, muss meines Erachtens von einer Religionsproduktivität der Moderne ausgegangen werden. Moderne wirkt religionsproduktiv, insofern ein Bedarf an Orientierungspunkten, an Möglichkeiten zum »Energietanken« und Innehalten, an Befreiung von alleiniger Verantwortung, und an Methoden, um Zufälligkeiten ertragen zu können, entsteht.<sup>469</sup>

»The general conditions of accelerated social change have been a powerful factor in stimulating new orientations in religion and in prompting the organisation of new cults which specialize in offering benefits consonant with the emergent value-orientations of contemporary society, and equally appropriate religious legitimation for them.«<sup>470</sup>

Eine entscheidende Triebfeder zur Entstehung der Gruppe »Weise Frauen« sowie ähnlicher neuer religiöser Bewegungen sind, wie bereits verdeutlicht, die Modernisierungsparadoxien, die meines Erachtens insofern nicht als »Bruchstellen der Moderne« interpretiert werden können, als sie mit ihr und durch sie entstanden sind. Das heißt versteht man Modernisierung als einen antinomischen, nicht-linearen, nicht homogenen Prozess, der von Anfang an auch Gegenbewegungen hervorgerufen hat, so kann man – entgegen Pollacks These – durchaus religionsproduktive Tendenzen in der Moderne ausmachen, die sich aus ihrer paradoxen Struktur ergeben. Pollack kann seine These nur mit einem Modernebegriff aufrechterhalten, der Modernisierung als linearen, homogenen Fortschrittsprozess auffasst. Dies wird jedoch meines Erachtens der Komplexität von Modernisierungsprozessen nicht gerecht. Auch Seiwert weist auf die Diskrepanz zwischen dem Bild von Religion in der Moderne, dem Pollack meines Erachtens erliegt, und den beobachtbaren zeitgeschichtlichen Ereignissen hin, die oft

469 Polak 2002, 26 ff.

470 Wilson, Brian: *Old Sects and New Religions in Europe*. In: Towler 1995, S. 11–31.

als Wiederverzauberung gedeutet werden. So hat die Moderne ihrem eigenen Selbstverständnis gemäß Religion verbannt und überwunden. Religion erscheint demgemäß als ihre Negation, als Hemmnis für Autonomie und Rationalität. Im Zuge dessen werden neue religiöse Bewegungen als Relikte vormoderner Lebens- und Bewusstseinsformen, als Regressionsphänomene gedeutet. Seiwert hält den Zusammenhang von Modernisierung und Säkularisierung jedoch für höchst fragwürdig und ideologisch verkürzt. Notwendig sei es stattdessen, die neuen religiösen Bewegungen als Formen religiöser Sinngebung zu verstehen, die auf die Erfahrungen der Moderne reagieren.<sup>471</sup>

Diese Erfahrungen sind nicht nur von den Modernisierungsparadoxien, sondern auch von Individualisierung und Säkularisierung geprägt, die nicht per se als gegenläufige Prozesse verstanden werden müssen.

»Versteht man Säkularisierung in diesem Sinne, also *nicht* als Bedeutungsverlust des Religiösen schlechthin, sondern als Verlust des Deutungsmonopols von Kirchen und traditionellen Religionsgemeinschaften, so geht dies Hand in Hand mit der These zunehmender Individualisierung.«<sup>472</sup>

Denn, so meine ich, der individualisierte Religiositätsstil der »Weisen Frauen« ist auch als eine Reaktion auf die zunehmende Säkularisierung interpretierbar. Nicht nur, dass sich in der Hinwendung zum Neopaganismus der Plausibilitäts- und Bedeutungsverlust der Kirche und ihrer religiösen Deutungsmuster und Strukturen spiegelt, zumal sich das so genannte neue Heidentum explizit vom Christentum abwendet. In diesem Kontext wird auch häufig die im Gegensatz zum Christentum bestehende Vereinbarkeit mit wissenschaftlichen Erkenntnissen betont. So greifen auch die »Weisen Frauen« auf wissenschaftliche Erklärungsmuster zurück: Psychologie, Naturwissenschaft, Biologie, aber auch Erkenntnisse der Ethnologie und Religionswissenschaft werden selektiv zur (religiösen) Welt- und Selbstdeutung herangezogen und miteinander verknüpft; dadurch sollen religiöse Deutungen legitimiert werden und treten dann selbst mit Rationalitätsanspruch auf. Eine solche Entdifferenzierung religiöser, wissenschaftlicher, medizinischer, politischer und psychologischer Deutungsmuster offenbart einen professionalisierten Synkretismus, der aufgrund der Differenzierung der Sinnsysteme notwendig wird.<sup>473</sup> Die »Weisen Frauen« betonen außerdem, dass sie »nicht glauben, sondern das Göttliche in der Welt erfahren wollen«.

471 Seiwert, Hubert: *Religion in der Geschichte der Moderne*. ZFR 1995, Bd. 1, S. 91–101.

472 Wohlrab-Sahr, Monika (Hrsg.): *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*. Frankfurt/Main, New York: Campus Verlag 1995, S. 17.

473 Woodhead / Heelas 2000, S. 40 ff.

Hier zeigt sich eine »empirische Orientierung«, bei der religiöse Dogmen und Autoritäten abgelehnt und die individuelle Freiheit und Entwicklung in den Mittelpunkt gestellt wird. Dem eigenen Anspruch nach ist dieser Religiositätsstil also wissenschaftlichem Denken verpflichtet oder anders ausgedrückt: Die religiöse Sinndeutung der »Weisen Frauen« soll mit wissenschaftlichen Erkenntnissen vereinbar sein, um ein kohärentes Selbst- und Weltverständnis zu ermöglichen. Insofern lehnen die »Weisen Frauen« die Moderne nicht einfach pauschal ab, sondern treten in ihrer Kritik an den Modernisierungsparadoxien selbst mit modernem Anspruch und Selbstbild auf. Schließlich lässt sich das moderne Bewusstsein nicht einfach ablegen. Das Verhältnis der Gruppe zur Moderne hat also einen gesellschaftskritischen, aber keinen antimodernen Impetus: Die »Weisen Frauen« fordern eine andere Moderne, in der die paradoxen Nebenerscheinungen überwunden, aber gleichwohl die erkämpften Werte und Rechte beibehalten werden sollen. Sie sind explizit den Idealen der Aufklärung verpflichtet, wie in Gesprächen sowie im Interview mit Elise B., die eine französische Revolution in Deutschland fordert, deutlich geworden ist. Demnach nehmen die Frauen gegenüber der Moderne eine ambivalente Haltung ein.<sup>474</sup> Dabei muss die Individualisierungsthese meines Erachtens insofern differenziert werden, als Religion zwar sicher zu einer privaten Entscheidung wird, sie aber durchaus gesellschaftspolitische und öffentlich relevante Ziele und Interessen verfolgen kann. Dies ist auch bei neuen religiösen Orientierungen, denen häufig Privatismus und Rückzug vorgehalten wird, festzustellen. Ob also die Religiosität, für die man sich individuell und privat entscheiden kann, auf dieser Ebene bleibt oder aber mit ihr ein öffentlich-politischer Anspruch verbunden wird, hängt von der Entscheidung des Einzelnen ab.

#### **7.4. Die Religiosität der »Weisen Frauen« als Regression oder Identitätsarbeit?**

Die Interdependenzen von Gesellschafts- und Religionswandel wurden in Bezug auf die »Weisen Frauen« als einer Facette moderner Religion bereits genauer beleuchtet. In diesem Abschnitt soll nun der Frage nachgegangen werden, welche Rolle der Wandel hin zur Patchworkidentität dabei spielt. Erhält esoterisch-spirituelle Religiosität angesichts prekär werdender Identität die Funktion von Iden-

---

474 Vgl. Bochinger 1995, S. 365 ff.



titätsarbeit oder ist sie eine regressive Antwort auf die Herausforderungen der Moderne, wie Keupp es ihr pauschal vorwirft?<sup>475</sup>

Keupps Vorwurf einer Regression in esoterische Gewissheiten basiert, so steht zu vermuten, auf der Annahme einer generellen Unvereinbarkeit von Religion und Moderne, die bereits im letzten Abschnitt kritisiert wurde. Es wurde stattdessen das ambivalente Verhältnis der »Weisen Frauen« zur Moderne herausgearbeitet. So sind sie auf der einen Seite eine gegenkulturelle Bewegung, deren Ziel es ist, die Modernisierungsparadoxien zu überwinden, auf der anderen Seite offenbaren sie aber ein modernes Bewusstsein. Deshalb ist die These, dass es sich bei solch neureligiösen Gruppen um den Versuch einer Umkehrung der Säkularisierungsprozesse handele, der schlichtweg als antimoderne Rückkehr zu vormodernen Positionen zu verstehen sei, meines Erachtens zu einfach. Vielmehr setzt die Gruppe der »Weisen Frauen« den Kontakt zur Moderne voraus, zumal sie ein modernes Subjektverständnis vertritt, das für die Konstituierung ihrer religiösen Identität entscheidend ist. Die »Weisen Frauen« und vergleichbare Gruppierungen im Umfeld von Esoterik, Neuheidentum und New Age unterscheiden sich nämlich mit ihrem individualisierten Religiositätsstil von allen alten Traditionen, auf die sie sich direkt oder indirekt berufen, durch ihren diesseitsorientierten Anspruch auf Emanzipation und Selbstverwirklichung sowie durch ihren Grad an Reflektiertheit.<sup>476</sup> Auch Bochinger kommt in seiner Untersuchung über New Age und moderne Religion zu dem Ergebnis, dass hier eine ambivalente Haltung zur Moderne eingenommen wird, die nicht als Gegenteil der Aufklärung, sondern als ihre Rückseite verstanden werden muss. So wollen z. B.

---

475 Regression als einen Rückzug in die Innerlichkeit, der dadurch das Gesellschaftssystem stützt statt es zu verändern und nur scheinbar zu Handlungsfähigkeit führt, werfen auch manche Religionswissenschaftler den neuen religiösen Bewegungen vor. Hier werde ein einfaches Weltbild in einer komplexen Welt vermittelt, das reale Machtfaktoren ausblende. Vgl. Zinser 1997; Greenwood, Susan: *Feminist Witchcraft. A Transformatory Politics*. In: Griffin 2000, S. 148; Rink, Steffen: *Ein neues Lied, ein besseres Lied...?* In: Pilger / Rink 1989, S. 11–24; Ferchhoff, S. 146 ff.; Utsch, Michael: *Neoschamanismus*. In: Klöcker/Tworuschka: *Handbuch der Religionen* 1997, S. 1–11; Lanwerd, Susanne: *Zur Bedeutung von »Feministischer Spiritualität« in der Literatur des New Age*. In: Antes / Pahnke 1989, S. 269–277. Zinser bezeichnet den neuen Glauben an Magie als Bildungsaberglauben, dessen Ursachen man ernst nehmen, aber dessen Lösungsversuche man zurückweisen müsse (Zinser, Hartmut: *Wissenschaftsverständnis und Bildungsaberglaube. Überlegungen zur Wiederkehr okkultur Praktiken*. In: Antes / Pahnke 1989, S. 257–268). Auch in der Soziologie findet sich die Deutung der Esoterik als Allmachtsphantasie, die zu einer Pseudobefreiung durch Akzeptanz des zugeschriebenen gesellschaftlichen Platzes führe (Magnin, Chantal / Rychner, Marianne: *Ohnmacht – Allmacht. Zur Strukturlogik der Esoterik*. Bern: o. A. 2001; McGuire 1992, S. 245 ff.).

476 Siehe auch Bochinger 1995, S. 28 f.

die Anhänger der neuen religiösen Szenerie die Rationalität nicht etwa überwinden, sondern mit der Intuition versöhnen. Das heißt hier soll die Religion auf moderner Ebene etabliert und mit ihr in Übereinstimmung gebracht werden. Dabei wird – ganz gemäß modernem Subjektverständnis – die eigene Erfahrung als Wahrheitskriterium erachtet.<sup>477</sup> Demnach können neureligiöse Erscheinungen nicht einfach aus der Moderne herausdefiniert und als Relikte vormoderner Denkformen und Sozialstrukturen interpretiert werden. Säkularisierung und Wiederverzauberung sind vielmehr synchrone Prozesse, die zu keinem eindeutigen Endergebnis führen. Ergo darf die esoterisch-spirituelle Religiosität nicht als individualistisches Verfallsprodukt fehl gedeutet, sondern muss als eigener Strom der Religionsgeschichte der Moderne aufgefasst werden.<sup>478</sup>

Wenn Bochinger betont, dass Modernekritik und der Anspruch auf Vollendung der Moderne zusammengehören und angesichts ihrer reflexiven Struktur in fortwährender dialektischer Spannung stehen, so ist dies meines Erachtens anschlussfähig an Taylors Überlegungen zur modernen Identität.<sup>479</sup> Wie bereits erläutert, geht Taylor von zwei Quellen neuzeitlicher Identität aus, die miteinander in Widerspruch stehen, aber gleichwohl das Subjektverständnis heutiger Menschen prägen: auf der einen Seite besteht die Vorstellung von Autonomie durch Wissenschaft und (Zweck-)Rationalität, wie sie in der Aufklärung vertreten wurde, auf der anderen die von Autonomie durch Authentizität und Expressivität, wie sie in der Romantik verfochten wurde. Die Religiosität der »Weisen Frauen« ist mit ihrem Authentizitäts- und Selbstverwirklichungsideal unschwer eher der zuletzt genannten Quelle moderner Identität zuzuordnen. Dennoch finden sich auch hier zweckrationale Momente, beispielsweise ein Methoden- und Machbarkeitsglaube bezüglich esoterischer Heilmethoden. An dieser Stelle wird die Verflochtenheit der beiden Identitätsanteile sehr deutlich, auch wenn die zweckrationale Seite in diesem religiösen Kontext häufig nicht bewusst als zur eigenen Identität zugehörig erfahren wird und deshalb nicht selten ein einseitiger Hang zur romantisch-expressiven Version von Identität besteht.<sup>480</sup> Ange-

477 Bochinger, Christoph: *Was die Menschen fasziniert. Esoterik, Psychokultur und neue religiöse Bewegungen*. In: Hilpert 2001, S. 39–58.

478 Bochinger 1995, S. 405 ff. Zu einer ähnlichen Einschätzung bezüglich des Neoschamanismus siehe: Von Stuckrad 2003, S. 270: »Die euro-amerikanische Faszinationsgeschichte des Schamanismus lässt sich als Beispiel für die Dialektik von Rationalisierung der Religion und der Lebenswelt einerseits und der Suche nach individuellem Heil und Verschmelzung mit dem ungeteilten Kosmos andererseits interpretieren.«

479 Bochinger 1995, S. 404 f.

480 Taylor hält es für generell problematisch, sich dieser beiden Identitätsversionen nicht bewusst zu sein, da er davon ausgeht, dass nur durch eine bewusste Vermittlung beide in ihre

sichts dessen ist »Regression« meines Erachtens keine angemessene Kategorie zur Kritik der »Weisen Frauen« und ähnlicher neureligiöser Bewegungen, zumal nicht nur der Modernisierungsprozess und die Entwicklung von Religion in der Moderne widersprüchlich, paradox und antinomisch sind, sondern auch die moderne Identität selbst. Die religiöse Identität der »Weisen Frauen« kann darum nicht als regressiv bezeichnet werden, sondern offenbart den antinomischen Charakter der Identitätsstrukturen in der Moderne. Neureligiöse Bewegungen und Gruppen wie die »Weisen Frauen« sind also ein durchaus modernes Phänomen, das auf gesellschaftliche Bedingungen reagiert und den Individuen verspricht, den Herausforderungen der Moderne mit entsprechenden Deutungs- und Handlungsmuster zu begegnen.

Dabei ist die vielleicht wesentlichste sich aus den Modernisierungsparadoxien ergebende Problematik die mit dem Individualisierungsdruck einhergehende Aufgabe der Herstellung und Bewahrung der eigenen Identität. Schon früher war es eine Aufgabe von Religion, Identität zu sichern, indem sie einen Kosmos, ein übergeordnetes Sinn-Dach bereitstellte. Hier hatte der einzelne sich einzuordnen und den ihm zugewiesenen Platz auszufüllen. Die Gesellschaftsordnung, die Identität des einzelnen und das religiöse System stimmten dadurch weitgehend miteinander überein. Wie bereits erläutert ist dieses übergreifende Sinn-Dach jedoch im Zuge der Modernisierung zerbrochen. Der Einzelne muss seine Identität im Zuge dessen selbst herstellen und aufrechterhalten, was Identitätsarbeit erfordert. Dafür kann, so meine These, Religiosität als Ressource mit herangezogen werden. So betont Kaufmann, dass die Funktion von Religion heute nicht mehr Kosmisierung, sondern Identitätserhaltung sei.<sup>481</sup> Und Hahn weist darauf hin, dass Religion zur Herstellung der Identitätsbalance beiträgt,

---

nötigen Grenzen verwiesen werden können – und dies sei nötig, um den Problemen der Moderne zu begegnen. Dass die zweckrationale Seite nicht mit reflektiert wird, sei ein kulturelles Problem, das daraus resultiere, dass der Naturalismus seine Werte verleugnen müsse, weil seine Werte der Freiheit und Autonomie sich nicht mit der Festlegung von Werten vertragen. Außerdem beinhalte der Naturalismus das Idealbild des ungebundenen, nutzenmaximierenden, konsumorientierten Individuums, welches sich insofern destabilisierend auf Identitäten auswirkt, als diese auf Bindungen angewiesen sind. Dies birgt seines Erachtens die Gefahr von individuellen und kollektiven Identitätskrisen. Dass also die »Weisen Frauen« den naturalistisch-zweckrationalen Teil ihrer Identität nicht mit reflektieren, kann ihnen kaum vorgeworfen werden, weil dies, wie Taylor plausibel erläutert, ein generelles Problem der Moderne ist (Rosa 1998, S. 329 ff.; Lohauß 1995, S. 150 ff.; Taylor 1988, S. 235 ff.).

481 Kaufmann, Franz-Xaver: Wo liegt die Zukunft der Religion? In: Krüggeler, Michael / Gabriel, Karl / Gebhardt, Winfried (Hrsg.): Institution, Organisation, Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel. Opladen: Leske und Budrich 1999, S. 88. Siehe auch Polak 2002, 26 ff.; Könnemann 2002, S. 31 f.

und dass moderne Religionen, wenn sie bedeutsam bleiben wollen, der hochgradigen Individualisierung Rechnung tragen müssen.<sup>482</sup> Denn Religionen sind weniger eine Konstante als eine Variable, deren Funktion und Leistung immer wieder aus je spezifischen Spannungen, Problemen und Aufgaben zur Bewältigung der soziokulturellen Wirklichkeit abgeleitet werden müssen.<sup>483</sup> So finden Anpassungsprozesse von Religionen an die Moderne statt: Sie leisten nun einen Beitrag zu Konstruktionsprozessen von Identität und wandeln dafür ggf. ihre Formen, Strukturen und Inhalte.<sup>484</sup> Entsprechend können unterschiedliche Religionen und Religiositätsstile zur Ressource bei der Identitätsarbeit werden. Der religiösen Identität der »Weisen Frauen« diametral gegenübergestellt sind beispielsweise die religiösen Identitäten neuheidnischer Gruppen aus dem rechten Spektrum. Hier werden fest gefügte Identitätsgehäuse angeboten, die auf einer Blut-und-Boden-Ideologie beruhen. Auch sie gleichen nur scheinbar den vormodernen Identitätsstrukturen und setzen ebenfalls den Kontakt zur Moderne voraus. Allerdings zeigt sich hier eine andere Reaktion auf die sich mit der Individualisierung ergebenden Herausforderungen: die Wahlmöglichkeiten werden durch Bezug auf ein geschlossenes Weltdeutungssystem und auf unverrückbare Werte künstlich eingeschränkt. Aufgrund dieser Heterogenität und Differenz innerhalb der neuen religiösen Orientierungen meint Helsper, dass neureligiöse Strömungen nicht generalisierend als entmodernisierende Antwort oder regredierende Form des sozialen Rückzugs betrachtet werden können, sondern vielmehr von einer Vielzahl divergenter, teils extrem gegensätzlicher Antworten auf die Herausforderungen der Moderne ausgegangen werden muss.<sup>485</sup> Auf der einen Seite des Spektrums gibt es also Religionen, die durch Fundamentalisierung eine fest gefügte Identität bereitstellen, auf der anderen Seite kann eine individualisierte Religiosität eine flexible, erfahrungsoffene Suche nach einer identitätsverbürgenden Selbst- und Lebensdeutung anleiten.<sup>486</sup> Keupp muss an dieser Stelle kritisiert werden, da er die Differenzen der verschiedenen Strömungen moderner Religion bei seiner Kritik nicht berücksichtigt und pauschal von einer »Flucht in esoterische Gewissheiten« spricht. Solche polemischen Vorwürfe können ange-

---

482 Hahn, Alois: *Religion und der Verlust der Sinngebung. Identitätsprobleme in der modernen Gesellschaft*. Frankfurt/Main, New York: Herder & Herder 1974, S. 101; siehe auch Albertz, Jörg (Hrsg.): *Gesellschaft und Religion*, Berlin: Freie Akademie 1991, S. 46 f.

483 Berger 1992, bes. S. 9–77.

484 McGuire 1992.

485 Helsper, Werner: *Das »postmoderne Selbst« – ein neuer Subjekt- und Jugendmythos? Reflexionen anhand religiöser jugendlicher Orientierungen*. In: Keupp / Höfer 1997, S. 174–206.

486 Albertz 1991, S. 52 ff.

sichts der Streuung und Divergenz von neureligiösen Phänomenen jedoch nicht nachvollzogen werden.<sup>487</sup> Denn allein das Neuheidentum als Facette des neureligiösen Feldes ist so uneinheitlich, dass die angebotenen religiösen Identitäten und Identitätsstrukturen vollkommen verschieden sind. Entsprechend kommt auch Wallis zu folgendem Fazit:

»Assuming all neo-Shamans are the same is not only a dangerous misinterpretation but also extremely naive.«<sup>488</sup>

Keupps pauschales Urteil über die Esoterik und das New Age ist aus religionswissenschaftlicher Perspektive also insofern zu kritisieren, als er weder berücksichtigt, dass die bei den neuen religiösen Bewegungen ausgemachten Trends des Religionswandels das gesamte religiöse Feld betreffen, noch eine differenzierte Betrachtung neureligiöser Phänomene vorgenommen wird. So unterstellt er mit seinem pauschalen Urteil eine Einheit neureligiöser Phänomene, die realiter nicht existiert.

Wie sowohl durch das Portrait als auch durch die Darstellung der Leitfadeninterviews deutlich geworden ist, spielt das Selbst, das eigene Innere, eine bedeutende Rolle in der religiösen Praxis der »Weisen Frauen«: Da wird »Körperarbeit« ausgeführt, um mit seinem Leib in Verbindung zu gelangen, ihn bewusst wahrzunehmen, seine Bedürfnisse zu erspüren und ihn anzunehmen – unabhängig von »Schönheitsmakeln«. »Geistige Arbeit« in Form von Meditation, Geistreisen, Tarot, Traumanalyse u. v. m. soll der Selbsterkenntnis dienen: Es soll herausgefunden werden, wer man ist, wer man sein möchte, was für Bedürfnisse, Wünsche, Hoffnungen und Ziele man hat. Diese Ichzentrierung soll Orientierung ermöglichen. In der Ritualpraxis als einer Form von »Energiearbeit« soll dann ein besonderer Fokus darauf gelegt werden, wie man seine Wünsche verwirklichen kann – durch Stärkung des eigenen Selbstwertgefühls und Vertrauens, durch »Energie- und Lebenskrafttanken«, aber auch durch einen selbst herbeigeführten Bewusstseinswandel. Es geht in der religiösen Praxis der Frauen also ihrem eigenen Anspruch nach um Selbstthematisierung und -reflexion, darum, sich selbst zu hinterfragen, zu erkennen, sich anzunehmen und sich selbst zu kreieren. Diese Selbstkreation soll z. B. vollzogen werden, indem die Frauen mit Hilfe von NLP oder Glaubenssatzarbeit eigene innere Strukturen wandeln und »umprogrammieren«. All dies soll der Selbstheilung dienen, deren Basis es ist, dass man »seine eigene Göttlichkeit erkennt«, »die Göttin in sich spürt und ehrt«.

---

487 Figl 2003, S. 500 ff.

488 Wallis 2003, S. 228.

Ein zentrales Element der religiösen Praxis der »Weisen Frauen« ist also die zunehmende Subjektzentrierung und Selbstthematisierung, die nicht kulturkritisch als Flucht in die eigene Innerlichkeit miss zu verstehen ist, sondern als ein Reflex auf die Individualisierungsprozesse gedeutet werden kann. In diesen Zusammenhang ist auch die große Bedeutung, die die »Weisen Frauen« der Erlangung von »Kraft«, »Macht« und »Energie« beimessen, einzuordnen. Denn wenn man seine Ziele, Werte und Lebenspläne selbst bestimmen und verwirklichen kann und muss, steigen der Selbstvergewisserungsbedarf sowie der Bedarf an Energie zur Umsetzung der eigenen Wünsche. Es entsteht ein erhöhtes Interesse am eigenen Selbst, seinen Kapazitäten und Problemen.<sup>489</sup> In der religiösen Praxis korreliert dies mit dem so genannten »turn to the self«, der auch bei den »Weisen Frauen« zu konstatieren ist. Die religiöse Praxis kann und soll in diesem Zusammenhang einen Rahmen für Selbstreflexion und -erfahrung bieten und wird mit dem Anspruch konfrontiert, den persönlichen Entwicklungsprozess zu begleiten und zu unterstützen. Entsprechend werden Selbstverwirklichung sowie die Heilung des Selbst bei den »Weisen Frauen« zum Ziel religiöser Praxis.

»Whether because people have been thrown back on themselves and so have to seek meaning from within, or because of the cultural elevation of the self as a source of value, the argument here is that the turn to the self can lead to self-sacralisation. In this case, detraditionalization leads not to secularization and atheism: precisely because people are thrown back on themselves, religion is (sometimes) regenerated.«<sup>490</sup>

Die Fragen von Kosmologie und Geschichtsphilosophie treten angesichts dessen in den Hintergrund, entscheidend ist nun vor allem die Hilfe für die subjektive, individuelle Lebensführung. Auch starre Rituale verlieren an Bedeutung, weil viele Menschen durch sie keine Verbindung mehr zu ihren Problemen herstellen können. Vielmehr entsteht vermehrt das Bedürfnis, im religiösen Kontext selbstreflexive und identitätsstiftende Momente zu finden. Dabei findet gemäß Wohlrab-Sahr eine stillschweigende Arbeitsteilung zwischen dem offiziellen Modell von Religion und den subjektiven Systemen letzter Bedeutungen statt: In der Kirche kommt Religion eine lebensgeschichtlich-ordnende Funktion zu, während neue religiöse Bewegungen als Motiv und Mittel zur Selbstthematisierung eine reflexive Funktion haben.

489 Hitzler, Ronald: *Die Entdeckung der Lebens-Welten. Individualisierung im sozialen Wandel*. In: Hahn / Willems 1999, S. 238 ff.

490 Woodhead / Heelas 2000, S. 345.

»Während die Kirchen den äußeren Rahmen für religiös inszenierte Übergangsriten bieten, zeigt sich die reflexiv-biographische Dimension von Religion – sofern sie nicht ganz in Psychokultur und Leistungsethik aufgegangen ist – eher in verschiedenen Formen von Esoterik und neuer Spiritualität oder auch in den Anleihen aus Religionen fremder Kulturen.«<sup>491</sup>

Religion erhält in diesem Zusammenhang also als Motiv und Mittel zur Selbstthematisierung die Aufgabe zur Konstituierung von Identität und Sinn.<sup>492</sup> Welche Bedeutung hat eine religiös motivierte Form der Selbstthematisierung und -beobachtung für die Biographie- und Identitätskonstruktion? Kann in der Selbstdistanzierung in individualisierten Religionsformen eine Grundlage zur biographischen Selbststeuerung gesehen werden?<sup>493</sup> Welche typischen Lösungen werden in den vorhandenen religiösen Angeboten für die strukturell vorgegebene Aufgabe der Identitätsarbeit präferiert bzw. in ihnen gefunden?

Bei den »Weisen Frauen« wird die Religiosität vor allem durch ihre individualisierte Struktur zur Ressource für die erforderliche Identitätsarbeit, weil dadurch ein Raum zur Selbstthematisierung entsteht.<sup>494</sup>

Im Folgenden sollen nun die bei der Identitätsarbeit herzustellenden Konstruktionen genauer beleuchtet und in Bezug zur Religiosität der »Weisen Frauen« gesetzt werden.

Ein wesentliches Moment gelingender Identitätsbildung ist die Herstellung eines Kontinuitätsgefühls, für das, wie Hahn herausgearbeitet hat, Biographiegeneratoren vonnöten sind. Die religiöse Praxis der »Weisen Frauen« kann insofern zum Biographiegenerator werden, als hier die Möglichkeit besteht, sich selbst und sein Leben als Ganzes zu thematisieren. So beschäftigen sich die Frauen in ihrer religiösen Praxis mit der Verarbeitung ihrer Vergangenheit und Lebensgeschichte und versuchen dabei, Traumata und sozialisierte Verhaltensmuster aufzulösen. Bei der Herstellung ihrer Biographiekonstruktion kommen den »Weisen Frauen« ihre religiösen Vorstellungen in gewisser Weise entgegen: Die Vorstellung einer evolutionären Wiedergeburt beinhaltet den Glauben an eine Aufwärtsbewegung und Weiterentwicklung im Laufe des bzw. der Leben. Eine sol-

---

491 Wohlrab-Sahr 1995, S. 15.

492 Könemann 2002, S. 103 ff.; Albertz 1991, S. 52 ff.

493 Hartmann, Klaus: *Religiöse Selbstthematisierung, berufliche Identität und Individualität in Managerbiographien*. In: Gabriel 1996, S. 133 ff.

494 Vgl. Greenwood, Susan: *Feminist Witchcraft. A Transformatory Politics*. In: Griffin 2000, S. 138. Greenwood betont, dass die Suche nach dem »wahren Selbst« durch gruppendynamische Prozesse und implizite Herrschaft innerhalb eines Konvents beeinträchtigt werden kann (ebd., S. 148).

che Fortschrittsvorstellung ist zur Erlangung von Lebenszufriedenheit unerlässlich, heutzutage unter Umständen aber schwer zu konstruieren. Kann man aber das jetzige Leben in eine Entwicklungsreihe vergangener und kommender Leben einordnen, fällt dies leichter, weil manches, was als Rückschritt erscheint, von diesem Standpunkt aus als Lernaufgabe im Sinne eines Fortschritts gedeutet werden kann. In diesem Zusammenhang sind auch die von den Frauen unternommenen Rückführungen in frühere Leben einzuordnen. So kann dann eine Bastelbiographie, die verschiedene Phasen mit Auf- und Abwärtsbewegungen beinhaltet, wieder in gewisser Linearität erscheinen. Diese Linearität, die eine Karriere im Sinne persönlicher Entwicklung beinhaltet, war mit den früher üblichen Normalbiographien per se gegeben. Dass sie heute selbst hergestellt werden muss, macht den Reinkarnationsglauben als Verlängerung der Identitätskonstruktion meines Erachtens zu einem attraktiven Deutungsmuster. Außerdem sind die »Weisen Frauen« davon überzeugt, dass jeder in seinem Leben eine bestimmte Aufgabe hat, die er sich selbst vorgeburtlich ausgesucht hat. Entsprechend wurde bei der Auswertung der Interviews deutlich, dass Elise B. und Renate S. auch davon ausgehen, eine Lebensaufgabe zu haben, die sich ihres Erachtens als roter Faden durch ihr Leben zieht. Diese Vorstellung ermöglicht ihnen Orientierung und erleichtert insofern die Herstellung von *Kontinuität* im Sinne eines roten Fadens innerhalb ihrer Lebensgeschichte.

Eine der Frauen sah in folgendem Aspekt einen wesentlichen Unterschied zwischen Therapie und Religion: Da Therapien nur die Beschäftigung mit der eigenen Vergangenheit zum Inhalt haben, so betont sie in ihrem Fragebogen, geben sie keine Antwort auf die wichtigsten Fragen im Leben, nämlich woran man sich in der Zukunft orientieren soll, was Lebensaufgaben bzw. Identitätsprojekte sind, die dem persönlichen Wachstum dienen. Die Beantwortung dieser Fragen ermögliche allein eine spirituelle Religiosität. Eine solche Vergewisserung nicht nur über die eigene Vergangenheit, sondern auch über die Zukunft, wird zunehmend wichtig, weil die Zukunft immer offener, kontingenter und unvorhersehbarer wird, aber zur Herstellung von Identität notwendig ist – denn zur Beantwortung der Frage wer ich bin ist es nicht nur unerlässlich zu wissen, wer ich war, sondern auch wer ich sein will bzw. sein werde.

Die Vorstellung der evolutionären Wiedergeburt wird mit dem Postulat der *Autonomie* und Eigenverantwortung verbunden, die den Wertvorstellungen und der Selbstdeutung individualisierter Individuen entspricht. Denn die Frauen gehen davon aus, dass sie all ihre Lebensbedingungen vorgeburtlich bestimmt haben. Insofern erhält auch das scheinbar Sinnlose einen Sinn. Kontingenz wird verarbeitet, weil aus dieser Perspektive nichts zufällig passiert. Das Postulat von



Autonomie und Eigenverantwortung wird auch durch die Vorstellung, selbst Schöpferin seines Lebens zu sein, sowie durch die Ritualpraxis, die aus der Rolle des Opfers herausführen soll, indem man in ihr und durch sie die Rolle der Gestalterin einnehme, bekräftigt. Allerdings kann dies zur Verabsolutierung von Autonomie führen und in eine Allmachtsphantasie umschlagen.<sup>495</sup> Eine solche kann allerdings, wenn sie wieder mit einer angemessenen Analyse der Realität verknüpft wird, Hilflosigkeitsgefühle überwinden und angstbedingten Stress mindern helfen, die aufgrund der Individualisierungsparadoxien entstehen.<sup>496</sup> Unter diesen Umständen – und das ist vom jeweils produktiv realitätsverarbeitenden Subjekt abhängig – kann Religiosität dann tatsächlich Kraft spenden, um konstruktiv mit den alltäglichen Herausforderungen umzugehen.

Eine weitere wichtige Facette gelingender Identitätsentwicklung ist die Herstellung von *Kohärenz* als einer Verbindung und Verknüpfung verschiedener Teile des Selbst. In diesem Zusammenhang ist eine Vorstellung der »Weisen Frauen« besonders relevant: Dass sie in ihre »Ganzheit« kommen möchten, indem sie nicht gelebte, verdrängte Facetten wieder erkennen, anerkennen und in ihre Persönlichkeit, ihren Alltag integrieren. Dabei handelt es sich um ihres Erachtens besonders in unserer Kultur ab- und ausgegrenzte Facetten menschlichen Seins, die durch »Seelenrückholung« oder »Geistreisen« wieder belebt werden sollen. Dies verhilft ihnen dazu, ein Gefühl von *Authentizität*, von Einklang mit sich selbst herzustellen. So erklärt Elise B., dass sie ihr »inneres Kind«, das für Kreativität, Phantasie, Spiel usw. stehe, wieder in ihr Leben integrieren möchte. Ebenso möchte sie ihre lange Zeit nicht gelebte weibliche Seite in Form von Sinnlichkeit, Ekstase, Lust und Schöpferkraft wieder in ihren Alltag mit einbeziehen. Dabei spielt die Göttinnenvorstellung eine große Rolle. Sie wird auf der einen Seite herangezogen, weil die (Rollen-)Verunsicherung bezüglich der eigenen Geschlechtsidentität auf diese Weise bearbeitet werden kann:<sup>497</sup> Indem verschiedene Facetten von Weiblichkeit, auch solche, die traditionell als unweiblich gelten, durch verschiedene Göttinnenbilder symbolisiert werden, wollen die Frauen aus traditionellen Rollenvorgaben ausbrechen und eine neue Geschlechtsidentität nach ihren eigenen Bedürfnissen kreieren. Entsprechend ist der Versuch, ein eigenes geschlechtsspezifisches Selbstbild in und durch ihre religiöse

---

495 Meines Erachtens ist es wichtig, Grenzen von Autonomie zu beleuchten und das Bild des völlig autonomen Subjekts als einen Mythos zu entlarven. Denn wie bereits herausgearbeitet führt Individualisierung nicht zu uneingeschränkter Autonomie, sondern auch in neue Abhängigkeiten.

496 Grom 1992, S. 143.

497 Lohauß 1995, S. 87.

Praxis zu entwickeln, auch damit verbunden, sich von Identitätszumutungen zu distanzieren und aktiv nach Handlungsspielräumen zu suchen. Dies ist nötig zur Herstellung einer Identitätsbalance. Auf der anderen Seite sollen die Göttinnen, die als immanent in der Natur und in jedem Menschen gedacht werden, ein (weibliches) *Selbstwertgefühl* ermöglichen.<sup>498</sup> Außerdem wird die Göttin als dreifaltige in allen weiblichen Lebensphasen dargestellt, so dass die Frauen sich trotz Jugendlichkeitswahn auch jenseits der Menopause noch wertschätzen können. Dies mag ein Grund dafür sein, warum Frauen, insbesondere solche mittleren Alters, sich dieser Form von Religiosität zuwenden. Geschlechtsspezifische und religiöse Sozialisation sind hier eng ineinander verwoben.<sup>499</sup> Dass die Frauen auf Göttinnenbilder und -vorstellungen zurückgreifen, mag außerdem eine Ursache darin haben, dass alle Mitglieder der Gruppe berufstätig sind. Üblicherweise als weiblich klassifizierte Verhaltensweisen und Eigenschaften können im Beruf nicht an den Tag gelegt werden, dennoch identifizieren sich die Frauen natürlich mit dem weiblichen Geschlecht. Daraus sich ergebende Widersprüche scheinen die Frauen im Rekurs auf Göttinnenvorstellungen für sich zu bearbeiten. So kann die Göttin als Vorbild und Symbol zur weiblichen Identitätsfindung dienen.<sup>500</sup> Weibliche Identitätsfindung und das Bewusstsein weiblicher Macht sind demnach zentrale Aspekte der religiösen Praxis der »Weisen Frauen« und auch insgesamt in dieser Szene. Die Frage, was Weiblichkeit ausmacht und wie ein weibliches Selbstwertgefühl entstehen kann, scheint angesichts der heutigen Verunsicherung bezüglich der Geschlechterrollen viele Frauen zu beschäftigen und bei der Gruppe der »Weisen Frauen« in besonderer Weise thematisiert und bearbeitet zu werden.<sup>501</sup> Sie wollen lernen, wieder an sich selbst, ihre Kraft und Stärke zu glauben.

---

498 Zum Zusammenhang von Religion und Selbstwertgefühl siehe: Grom 1992S. 175 ff.

499 Vgl. dazu auch Sommer 1998.

500 Vgl. Franke 2002; Franke, Edith: Die Göttin als zentraler Bezugspunkt feministischer Religiosität. In: Lukatis / Sommer / Wolf (Hrsg.): Religion und Geschlechterverhältnis, Opladen: Leske und Budrich 2000, S. 131–138. Vgl. auch King, Ursula: Der Beitrag der feministischen Bewegung zur Veränderung des religiösen Bewußtseins. In: Wolf, Knut (Hrsg.): Stille Fluchten. Zur Veränderung des religiösen Bewusstseins. München: Kösel 1993, S. 38–61. King befasst sich in ihrem Aufsatz mit dem Beitrag der feministischen Bewegung zur religiösen Bewusstseinsveränderung, die in neuen Symbolen, Riten und vor allem in der Figur der Göttin zum Ausdruck komme. Darin äußere sich der Wunsch der Frauen nach Befreiung von patriarchalen Strukturen und stereotypen Rollenmustern sowie nach Selbstbestimmung. Von besonderer Bedeutung sei in diesem Zusammenhang die Darstellung weiblicher Macht. Siehe außerdem: McGuire 1992, S. 111 ff.

501 Vgl. Kapitel 6.3.1.1

»They transform gender identity by subverting traditional meaning and representation of what it means to be female, simultaneously creating new definitions of appropriate gendered behavior for women. This process redefines the boundaries of what is acceptable. [...] They ›look up to women‹, admiring their strength and abilities, and their willingness to embrace new challenges.«<sup>502</sup>

Dabei besteht meines Erachtens die Gefahr der Analogisierung von Frau und Natur, die sich in der Vorstellung der Gruppe andeutet, dass Frauen aufgrund ihrer Menstruation und Gebärfähigkeit näher mit den Naturzyklen in Verbindung stünden und dadurch spirituell begabter seien. Damit wird die Frau unter Umständen wieder in einen neuen Mythos gedrängt: In den der stets friedvollen, moralisch überlegenen, gefühlvollen und naturverbundenen Frau, die die Welt rettet.<sup>503</sup>

Auch Willems betont, dass Identitätsarbeit in einer Gruppe hilfreich ist, allerdings bezieht er seine Ausführungen auf therapeutische Gruppen. Meines Erachtens können dennoch einige Aspekte auf die religiöse Praxis der »Weisen Frauen« übertragen werden. In solchen Gruppen kann, so Willems, ein extrateritorialer Bereich geschaffen werden, in dem eine Distanz zum Alltag, eine Gegenalltagswelt zur Überschreitung und Umbildung alltäglicher Kommunikation und Interaktion hergestellt werden kann. Dabei kann im Evozieren, Ausagieren und Behandeln von Emotionen, die sonst nirgendwo gesellschaftlich hineinpassen, ein Raum für eine Katharsis etabliert werden, eine »Sauna für die Seele«, in der der Emotionsdruck ausgelebt werden kann, der sich im Alltagsleben aufgebaut hat: Statt Selbstbeherrschung kann Spontaneität, statt Langsicht das Hier und Jetzt, statt Verzicht Selbstverwirklichung, statt Distanz Engagement, statt Rationalität Emotionalität ausgelebt werden, zumal eine weitgehende Freiheit von (Selbst)Bewertungsschemata und Zwängen der alltäglichen Seins-Ordnung besteht. Außerdem, so meint Willems, kann man sich selbst in eine solche Gruppe als Ganzer einbringen, was sonst in keinem gesellschaftlichen Teilbereich möglich ist, und dadurch seine sozialen Rollen harmonisieren. So könnte vereinseitigten Identitätskonstruktion entgegengewirkt und Selbstachtung erzeugt werden.

Es ist ein Ziel der »Weisen Frauen«, eine nicht-hierarchische Umgangsweise jenseits der Leistungsethik zu etablieren, die im Gegensatz zu alltäglicher Interaktion steht. Dies ist jedoch, wie sich während der Beobachtung ergab, ange-

---

502 Griffin, Wendy: *Crafting the Boundaries. Goddess Narrative As Incantation*. In: Griffin 2000, S. 85.

503 Lanwerd, Susanne: *Zur Bedeutung von »Feministischer Spiritualität« in der Literatur des New Age*. In: Antes / Pahnke 1989, S. 269–277.

sichts der sich entwickelnden Gruppendynamik sehr schwierig. Dennoch bietet die Gruppe einen Raum, andere Facetten an sich zu entdecken und vor allem die kindliche Seite, die Phantasie auszuleben. So steht die so genannte »Anderswelt« im Gegensatz zur Alltagswelt: Hier zählen Gefühle, das Hier und Jetzt, der Genuss usw. Insofern bietet der Besuch der »Anderswelt« in Geist- und Seelenreisen die Möglichkeit, all dies auszuleben, zu fühlen, zu erleben, was im Alltag zu kurz kommt. Und genau daraus zieht Elise B., wie sie selbst während des Interviews betont, wieder Kraft, um die alltäglich an sie gestellten Anforderungen und Erwartungen zu bewältigen. Allerdings besteht in der Gruppe der »Weisen Frauen« meiner Beobachtung gemäß keine Freiheit von (Selbst-)Bewertungsschemata und Zwängen. So ist es bis zu einem gewissen Grad gefordert, Gefühle zu äußern und offen zu legen, was sicher erleichternd und befreiend, aber manchmal eben auch sehr unangenehm sein kann. Der Wunsch, die Alltags- mit der »Anderswelt« zu verbinden, statt beide als Gegensatz zu erleben, ist während der Treffen von den Frauen geäußert worden, es wurde aber deutlich, dass dies für die Frauen vielfach ein täglicher, individuell zu vollziehender Spagat ist. Sowohl Elise B. als auch eine andere Teilnehmerin des Konvents äußerten in diesem Zusammenhang z. B. das Bedürfnis, ihre »Spiritualität« fruchtbar in die Arbeitswelt zu integrieren: Beide bemühen sich um andere, menschlichere Bedingungen an ihrem Arbeitsplatz. Dies ist jedoch mit Schwierigkeiten verbunden und stößt bei einigen Kollegen auf Unverständnis und Ablehnung. In solchen Fällen, so erklärt Elise B., lebt sie ihre Spiritualität dann nur im Verborgenen. Kohärenz wird demnach sehr individuell und so, wie die jeweilige Situation es ermöglicht, hergestellt. Keupps Vermutung, dass esoterische Gewissheiten wieder ein Sinn-Dach, einen umfassenden Weltentwurf etablieren, ist anhand der Interviews und Gespräche mit den »Weisen Frauen« demnach nicht zu bestätigen.

Außerdem kann man gemäß Willems in einer therapeutischen Gruppe die heilsame Schlüsselerfahrung der Normalität und Ähnlichkeit des individuellen Elends machen. Die Erfahrung der Normalität und Ähnlichkeit ihrer Probleme machten auch die »Weisen Frauen« häufig, wenn sie über ihre Sorgen und Ängste redeten und dabei feststellten, dass sie diesbezüglich nicht alleine waren, sondern die anderen Teilnehmerinnen ihre Gefühle und Erlebnisse teilten. Dies kann als Unterstützung erlebt werden und zur Bildung von Solidarität beitragen.<sup>504</sup> Außerdem kann die in den Diskussionen hergestellte Distanz zu den eigenen Problemen auch dazu beitragen, sinnvolle Lösungswege dafür zu finden.

---

504 Willems, Herbert: *Institutionelle Selbstthematisierungen und Identitätsbildungen im Modernisierungsprozess*. In: Hahn / Willems 1999, S. 62–101.

Bislang wurde verdeutlicht, inwieweit die Religiosität der »Weisen Frauen« zur individuellen Identitätsarbeit beitragen kann. In diesem Zusammenhang warfen Keupp und Platta esoterischen Gruppierungen im allgemeinen eine Regression vor, da sie »einen Tanz ums Goldene Selbst« vollführten, statt Veränderungen in der Realität durch gesellschaftlich-politisches Engagement herbeizuführen. Entgegen dieser Einschätzung wurde herausgearbeitet, dass Spiritualität und Politik, Selbst- und Weltheilung im Kontext feministisch-neuheidnischer Gruppen als untrennbar miteinander verknüpft gedacht werden. Entsprechend sind viele Ziele der religiösen Praxis der »Weisen Frauen« eng mit politisch-progressiven Ideen verbunden. Das heißt der für Gruppierungen wie die »Weisen Frauen« typische »turn to the self« geht nicht per se mit einem Rückzug in die eigene Innerlichkeit und einer sozial-ethischen Inkompetenz einher. Der politisch-soziale und ökologische Anspruch der »Weisen Frauen« kann nicht vorschnell als Rückzug ins Private abqualifiziert werden.<sup>505</sup> Insgesamt lässt sich feststellen, dass die »Weisen Frauen« politisch-diesseitsorientierte Ziele verfolgen, diese aber auf eine andere Weise verwirklichen wollen. Sie misstrauen herkömmlicher Politik und deuten den Begriff für sich und ihre Ziele eher im Sinne einer Politik der Lebensführung. Ob dies ein angemessenes Verständnis ist, und ob sie ihre Ziele mit Hilfe ihrer religiösen Praxis wirklich umsetzen können, darüber lässt sich streiten. Es besteht allerdings kein Zweifel daran, dass der Vorwurf eines Rückzugs in die Innerlichkeit so nicht haltbar ist: Die Frauen haben den Anspruch, die Welt zu verändern bzw. zu heilen, sie sehen aber eine nötige Voraussetzung darin, sich selbst zu heilen. So wurde in den Interviews mit Elise B. und Renate S. deutlich, dass sie als einer ihrer wesentlichsten Lebensaufgaben ein sozial-gesellschaftliches Engagement sehen, das sie allerdings eng mit der Aufgabe der Selbstheilung verknüpfen. Sie setzen zur Verwirklichung ihrer Ziele also nicht im Großen, sondern im Kleinen, bei sich selbst und ihrer unmittelbaren Umgebung an, weil sie davon ausgehen, dass sie, wenn sie selbst ihre Einstellung verändern, einen anderen Lebensstil kultivieren und auf diese Weise in ihrer Umwelt »Impulse setzen« können. Diese sollen die Mitmenschen zum Nach- und Umdenken bewegen, egal ob es um ökologische oder sozial-politische Fragen oder um die Emanzipation von Frauen geht. Elise B. und Renate S. wollen außerdem Menschen dabei begleiten, sich selbst zu heilen und dadurch ein Stück weit zur Heilung des »großen Ganzen« beitragen. Angesichts dessen muss meines Erachtens sehr wohl unterschieden werden, um welche neureligiös-esoterische Gemeinschaft es sich handelt und wie ihr Verhältnis zur sie umgebenden Gesell-

---

505 Siehe dazu auch Bochsinger 1995, S. 307, 402 f.

schaft beschaffen ist. Denn ein Rückgriff auf Religion kann auch im Zeichen ethischen Fortschritts geschehen und sich gegen destruktive Folgen gesellschaftlicher Entwicklungen wenden.<sup>506</sup> Religion kann in diesem Zusammenhang einen Möglichkeitssinn entwickeln helfen und zur Herstellung von kritischer Distanz beitragen. Auch Horkheimer betonte die befreienden Elemente von Religion: Sie legitimiere nicht nur, sondern negiere auch und helfe dabei, ein utopisch-kritisches Bewusstsein auszubilden.<sup>507</sup> So betonen beispielsweise Elise B. und Renate S., dass sie mit Hilfe ihrer Religiosität keine »Marionetten«, keine »Maschinen« mehr seien, sondern sich von gesellschaftlichen Erwartungen und Zumutungen distanzieren und Authentizität und Autonomie wahren könnten. Aus der bewussten Inanspruchnahme religiöser Identität kann also persönliche Stärke erwachsen, die man für sich und seine Umwelt einsetzen kann.<sup>508</sup>

Die bisherigen Ausführungen lassen meines Erachtens den Schluss zu, dass die religiösen Vorstellungen und Praktiken der »Weisen Frauen« von ihnen selbst als hilfreich zur Bewältigung der alltäglich erforderlichen Identitätsarbeit erfahren werden und ihre Religiosität in diesem Sinne die Funktion von Identitätsarbeit erhält. Die »Weisen Frauen« sind mit ihrem anderen Verständnis von Politik aber nicht als vor- oder antimoderne Gruppe zu deuten, vielmehr nehmen sie der Moderne gegenüber eine ambivalente Haltung ein. So wird an den »Weisen Frauen« der widersprüchliche Charakter moderner Identität sowie der Moderne insgesamt deutlich. Diese widersprüchliche und paradoxe Struktur moderner Gesellschaft und Identität widerlegt die Regressionsthese insofern, als jene einen Fortschrittsprozess voraussetzt und unterstellt, der aber realiter nicht existiert.

Resümierend lässt sich festhalten, dass der Gesellschaftswandel, der mit einem Wandel der Identitätsstruktur einhergeht, dazu führt, dass Religionen heute zunehmend die Funktion der Herstellung von Identität erhalten. Religionen können darauf in unterschiedlicher Weise reagieren bzw. unterschiedliche Deutungsmuster und Praktiken dafür zur Verfügung stellen; besonders plausibel und hilfreich scheinen in diesem Zusammenhang jedoch individualisierte Religiositätsstile zu sein, weil sie Raum zur Selbstreflexion und damit eine Basis zur Identitätsarbeit schaffen. Solche individuellen religiösen Orientierungen sind dabei nicht nur bei neureligiösen Gruppen wie den »Weisen Frauen«, sondern zu-

506 Albertz 1991, S. 37 ff.; Dubach / Campiche 1993, S. 29 ff., 315 ff.

507 Mörrh, Ingo: *Religionsoziologie als kritische Theorie*. In: Daiber, Karl-Fritz / Luckmann, Thomas (Hrsg.): *Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie*. München: Kaiser 1983, S. 38–85. Siehe auch Krech 1999, S. 14 ff.

508 Krasberg 1999, S. 10–18.

nehmend auch innerhalb traditioneller Religionen zu finden. Es handelt sich dabei also um einen allgemeinen Trend des Religionswandels, der, wie deutlich wurde, in engem Zusammenhang mit der Aufgabe bzw. Funktion der Identitätsarbeit sowie den gesellschaftlichen Modernisierungsprozessen steht. Insofern sind Gesellschafts-, Identitäts- und Religionswandel bzw. Gesellschaft, Identität und Religion sehr eng aufeinander bezogen und kaum unabhängig voneinander zu betrachten. Die jeweiligen Interdependenzen sind allerdings stets ganz spezifisch für die jeweilige religiöse Gemeinschaft herauszuarbeiten und zu analysieren. Insofern bleibt die Untersuchung der wechselseitigen Zusammenhänge von Gesellschafts-, Identitäts-, und Religionswandel ein spannendes und ertragreiches Forschungsfeld.

## Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W. / Horkheimer, Max: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch Verlag, Lizenzausgabe 2003.
- Albertz, Jörg (Hrsg.): *Gesellschaft und Religion*. Berlin: Freie Akademie 1991.
- Antes, Peter: *Die Religionswissenschaft als humanwissenschaftliche Disziplin*. In: ZMR 63, 1979, S. 275–282.
- Antes, Peter: *Fremd und doch vertraut. Eindrücke religiöser Vielfalt in und um Hannover oder: Religiöser Pluralismus in Deutschland*. In: Franke 2005, S. 183–190.
- Antes, Peter / Pahnke, Donata (Hrsg.): *Die Religion von Oberschichten*. Marburg: diagonal Verlag 1989.
- Attesländer, Peter: *Verliert sich das Private?* In: Brosziewski / Eberle / Maeder 2001, S. 279–291.
- Barker, Eileen: *Neue religiöse Bewegungen. Religiöser Pluralismus in der westlichen Welt*. In: Bergmann / Hahn / Luckmann 1993, S. 231–248.
- Baumann, Martin: *Qualitative Methoden in der Religionswissenschaft: Hinweise zur religionswissenschaftlichen Feldforschung*. 2. überarbeitete Aufl., Marburg: Remid 1998.
- Beck, Ulrich: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1986.
- Beck, Ulrich: *Der hässliche Bürger*. In: Brosziewski / Eberle / Maeder 2001, S. 57–68.
- Beck, Ulrich / Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hrsg.): *Risikante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 1994.
- Beck-Gernsheim, Elisabeth: *Auf dem Weg in die postfamiliale Familie – Von der Notgemeinschaft zur Wahlverwandtschaft*. In: Beck / Beck-Gernsheim 1994, S. 115–138.
- Behringer, Luise: *Lebensführung als Identitätsarbeit. Der Mensch im Chaos des modernen Alltags*. Frankfurt/Main, New York: Campus Verlag 1998.
- Belgrad, Jürgen: *Identität als Spiel. Eine Kritik des Identitätskonzepts von Jürgen Habermas*. Opladen: Westdeutscher Verlag 1992.



- Benthaus-Apel, Friederike: *Religion und Lebensstil. Zur Analyse pluraler Religionsformen aus religionssoziologischer Sicht*. In: Fechner / Haspel 1998, S. 102–122.
- Berger, Peter L. / Berger, Brigitte / Kellner, Hansfried: *Das Unbehagen in der Modernität*. Frankfurt/Main, New York: Campus Verlag 1975.
- Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch Verlag 1980.
- Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas: *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen*. Gütersloh: Verl. Bertelsmann-Stiftung 1995.
- Berger, Peter L.: *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*. Freiburg, Basel, Wien: Herder 1992.
- Bilden, Helga: *Das Individuum – ein dynamisches System vielfältiger Teil-Selbste*. In: Keupp / Höfer 1997, S. 227–250.
- Bilden, Helga: *Geschlechterverhältnis und Individualität im gesellschaftlichen Umbruch*. In: Keupp / Bilden 1989, S. 19–46.
- Bochinger, Christoph: *»New Age« und moderne Religion: religionswissenschaftliche Analysen*. Gütersloh: Kaiser 1995.
- Bochinger, Christoph: *Was die Menschen fasziniert. Esoterik, Psychokultur und neue religiöse Bewegungen*. In: Hilpert 2001, S. 39–58.
- Bohn, Cornelia / Hahn, Alois: *Selbstbeschreibung und Selbstthematization: Facetten der Identität in der modernen Gesellschaft*. In: Hahn / Willems 1999, S. 33–61.
- Bourdieu, Pierre: *Die feinen Unterschiede: Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Übers. von Bernd Schwibs und Achim Russer. 4. Aufl., Frankfurt/Main: Suhrkamp 1987.
- Bradley, Marion Zimmer: *Die Nebel von Avalon*. Frankfurt: Krüger 2002.
- Brinton Perera, Sylvia: *Der Weg zur Göttin der Tiefe. Die Erlösung der dunklen Schwester: eine Initiation für Frauen*. Interlaken: Ansata-Verlag 1985.
- Brose, Hanns-Georg / Hildenbrand, Bruno (Hrsg.): *Vom Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende*. Opladen: Leske und Budrich 1988.
- Brosziewski, Achim / Eberle, Thomas Samuel / Maeder, Christoph (Hrsg.): *Moderne Zeiten. Reflexionen zur Multioptionsgesellschaft*. Konstanz: UVK-Verl.-Ges. 2001.

- Brown, Dan: *Das Sakrileg*. O. A.: Lübbe 2004.
- Bruce, Steve: *Religion in the modern World. From Cathedrals to Cults*. Oxford, New York: Oxford University Press 1996.
- Budapest, Zsuzsanna E.: *Herrin der Dunkelheit, Königin des Lichts: das praktische Anleitungsbuch für die neuen Hexen*. 3. Aufl., Freiburg im Breisgau: Bauer 1995.
- Cancic, Hubert / Gladigow, Burkhard / Kohl, Karl-Heinz (Hrsg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 2001.
- Christ, Carol P. / Plaskow, Judith (Hrsg.): *Womanspirit Rising. A feminist reader in religion*. San Francisco: HarperSanFrancisco 1979.
- Christ, Carol P.: *Why Women need the Goddess: Phenomenological, Psychological, and Political Reflections*. In Christ / Plaskow 1979, 273–287.
- Clifton, Chas S. / Harvey, Graham (Hrsg.): *The Paganism Reader*. New York, London: Routledge 2004.
- Connection Special: *Schamanische Wege der Heilung. Hexen, Druiden, weise Frauen*. Niedertaufkirchen Nov. 2001.
- Connection Special: *Der Blick aufs Ganze. Spirituelle Ökologie*. Niedertaufkirchen III/1997.
- Connection Special: *Comeback der Schamanen. Die Reise der Seele*. Niedertaufkirchen, III/2000.
- Connection Special: *Der Körper als Tempel der Seele*. Niedertaufkirchen, II/2000.
- Cooper, Diana: *Engel-Karten*. München: Ansata 2001.
- Courtenay, Edwin: *Rituale und Gebete der Aufsteigenden Meister. Von den Lords und Ladies von Oshambala*. Übers. v. Hans-Jürgen Maurer. 2. Aufl., Freiburg :Ed. Sternenprinz im Hans Nietsch Verlag 1998.
- Crowley, Vivianne: *Healing in Wicca*. In: Griffin 2000, S. 151–165.
- Dahlke, Rüdiger: *Krankheit als Symbol. Ein Handbuch der Psychosomatik, Symptome, Be-deutung, Einlösung*. 7. Aufl., München: Bertelsmann Verlag 2000.
- Daiber, Karl-Fritz: *Religiöse Gruppenbildung als Reaktionsmuster gesellschaftlicher Individualisierungsprozesse*. In: Gabriel 1996, S. 86–100.
- Dethlefsen, Thorwald / Dahlke, Rüdiger: *Krankheit als Weg. Deutung und Be-deutung der Krankheitsbilder*. München: Bertelsmann Verlag 1983.
- Deutscher Bundestag (Hrsg.): *Endbericht der Enquete-Kommission »Sogenannte Sekten und Psychogruppen.« Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften*

- und Psychogruppen in Deutschland*. Bonn: Dt. Bundestag, Referat für Öffentlichkeitsarbeit 1998.
- Döbert, Rainer / Habermas, Jürgen / Nunner-Winkler, Gertrud (Hrsg.): *Entwicklung des Ichs*. Königstein/Ts.: Verlagsgruppe Athenäum, Hein, Scriptor, Hanstein 1980.
- Dregger, Leila: *Vertraue der Schlange, dich ins Leben zu (ver)führen. Die anarchische Heilkraft der Lust*. In: Connection Special 56: Schamanische Wege der Heilung, November 2001, S. 14–16.
- Drehse, Volker / Sparr, Walter (Hrsg.): *Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1996.
- Drever, James / Fröhlich, Werner D.: *dtv-Wörterbuch zur Psychologie*. 9. Aufl., München: Deutscher Taschenbuchverlag 1975, S. 250.
- Drewes, Ralf: *Identität: Der Versuch einer integrativen Neufassung eines psychologischen Konstruktes. Eine qualitative Untersuchung mit jungen Erwachsenen*. Münster, New York: Waxmann 1993.
- Dubach, Alfred / Campiche, Roland J. (Hrsg.): *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung*. Zürich: NZN Buchverl.; Basel: F. Reinhardt 1993.
- Dychtewald, Ken: *Körperbewusstsein: eine Synthese der östlichen und westlichen Wege zur Selbst-Wahrnehmung, Gesundheit und persönlichem Wachstum*. Übers. von H. J. Klinkhammer. Essen: Synthesis-Verl. 1981.
- Eliade, Mircea (Hrsg.): *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 7. New York u. a.: Simon & Schuster Macmillan 1995, S. 224–229, Stichwort Initiation.
- Elias, Norbert: *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Zweiter Band: Wandlungen der Gesellschaft, Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1976.
- Eller, Cynthia: *The Roots of Feminist Spirituality*. In: Griffin 2000, S. 25–41.
- Fabian, Rainer: *Zum Verhältnis von kollektiver und individueller Identität*. Oldenburg: Univ., Zentrum für pädagogische Berufspraxis 1989.
- Fechtnner, Kristian / Haspel, Michael (Hrsg.): *Religion in der Lebenswelt der Moderne*. Stuttgart, Berlin, Köln: Verlag W. Kohlhammer 1998.
- Federmann, Sabine: *Was wir gemeinsam sind. Zur Erforschung von Frauengruppen und -projekten*. In: Franke / Matthiae / Sommer (Hrsg.): *Frauen – Leben – Religion. Ein Handbuch empirischer Forschungsmethoden*. Stuttgart u. a.: Kohlhammer 2002, S. 99–112.

- Fend, Helmut: *Entwicklungspsychologie des Jugendalters*. Opladen: Leske und Budrich 2000.
- Ferchhoff, Wilfried: *Jugend an der Wende vom 20. ins 21. Jahrhundert: Lebensformen und Lebensstile*. Opladen: Leske und Budrich 1993.
- Figl, Johann (Hrsg.): *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*. Innsbruck: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003.
- Fisher, Mary Pat: *Religions today: an introduction*. London: Routledge 2002.
- Flaig, B. B. / Meyer, T. / Ueltzhöffer, J.: *Alltagsästhetik und politische Kultur. Zur ästhetischen Dimension politischer Bildung und politischer Kommunikation*. 3. Aufl., Bonn: Dietz, 1997.
- Flasche, Rainer: *Neue Religionen*. In: Antes, Peter (Hrsg.): *Die Religionen der Gegenwart. Geschichte und Glauben*, München: Verlag C. H. Beck 1996, S. 280–298.
- Flick, Uwe (Hrsg.): *Handbuch qualitativer Sozialforschung. Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen*. München: Psychologie-Verl.-Union 1991.
- Flick, Uwe: *Qualitative Forschung. Theorie, Methoden, Anwendung in Psychologie und Sozialwissenschaften*. 3. Aufl., Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1998.
- Francia, Luisa: »Finde deine Verbündeten, feiere mit ihnen.« *Der Weg der magischen Heilung*. In: Connection Special 56: Schamanische Wege der Heilung, November 2001, S. 10–13.
- Francia, Luisa: *Berühre Wega, kehre zur Erde zurück. Trancen, Meditationen und Rituale mit Sternen*. 7. Aufl., München: Verlag Frauenoffensive 1994.
- Francia, Luisa: *Mond, Tanz, Magie*. 4. Aufl., München: Verlag Frauenoffensive 1994.
- Franke, Edith (Hrsg.): *Fremd und doch vertraut. Eindrücke religiöser Vielfalt in und um Hannover*. Marburg: Diagonal-Verlag 2005.
- Franke, Edith: *Die Erforschung lokaler Religionen als Aufgabe der Religionswissenschaft*. In: Franke 2005, S. 11–22.
- Franke, Edith: *Die Göttin als zentraler Bezugspunkt feministischer Religiosität*. In: Lukatis / Sommer / Wolf (Hrsg.): *Religion und Geschlechterverhältnis*. Opladen: Leske und Budrich 2000, S. 131–138.
- Franke, Edith: *Die Göttin neben dem Kreuz. Zur Entwicklung und Bedeutung weiblicher Gottesvorstellungen bei kirchlich-christlich und feministisch geprägten Frauen*. Marburg: diagonal-Verlag 2002.

- Franke, Edith: *Feministische Spiritualität*. In: Klöcker / Tworuschka: Handbuch der Religionen 1997, Kapitel IX.-6, S. 1–11.
- Franke, Edith: *Inannas Abstieg in die Unterwelt als »Reise in das weibliche Unbewußte.«* In: Pahnke 1993, S. 190–208.
- Franke, Edith: *Religiöse Wandlungs- und Erneuerungsprozesse als Gegenstand empirischer Forschung in der Religionswissenschaft*. In: Fechtner / Haspel 1998, S. 88–101.
- Franke, Edith: *Spirituelle Frauenkultur im Umfeld christlicher Kirchen in Deutschland*. In: Barth, Hans-Martin / Elsas, Christoph (Hrsg.): Religiöse Minderheiten. Potentiale für Konflikt und Frieden. IV. Internationales Rudolf-Otto-Symposium, Marburg. Schenefeld: EB-Verlag 2004, 94–102.
- Franke, Edith / Maske, Verena: Teilnehmende Beobachtung als Verfahren qualitativer Religionsforschung. In: Lehmann, Karsten / Kurth, Stefan (Hrsg.): Religionen erforschen. Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften (erscheint 2011)
- Freud, Sigmund: *Das Unbehagen in der Kultur*. In: Sigmund Freud Studienausgabe Band IX, Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion. Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuchverlag 2000, S. 197–270 [1930].
- Frey, Hans-Peter / Haußer, Karl (Hrsg.): *Identität. Entwicklungen psychologischer und soziologischer Forschung*. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag 1986.
- Gabriel, Karl (Hrsg.): *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1996.
- Gabriel, Karl / Herlth, Alois / Strohmeier, Klaus Peter: *Modernität und Solidarität. Konsequenzen gesellschaftlicher Modernisierung*. Freiburg u. a.: Herder 1997.
- Gasper, Hans / Müller, Joachim / Valentin, Friederike: *Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen. Fakten, Hintergründe, Klärungen*. Freiburg, Basel, Wien: Herder 1990.
- Gebhardt, Winfried: *Jugendkultur und Religion. Auf dem Weg zur religiösen Selbstermächtigung*. In: Pöhlmann 2003, S. 7–19.
- Gephart, Werner: *Zur Bedeutung der Religionen für die Identitätsbildung*. In: Gephart, Werner / Waldenfels, Hans (Hrsg.): Religion und Identität im Horizont des Pluralismus. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1999, S. 233–266.

- Geulen, Dieter / Hurrelmann, Klaus: *Zur Programmatik einer umfassenden Sozialisationstheorie*. In: Hurrelmann, Klaus / Ulich, Dieter (Hrsg.): *Handbuch der Sozialisationsforschung*. Weinheim u. a.: Beltz 1980, S. 51–67.
- Girtler, Roland: *Methoden der Feldforschung*. Wien, Köln, Weimar: Böhlau 2001.
- Golowin, Sergius: *Die weisen Frauen. Die Hexen und ihr Heilwissen*. München: Goldmann-Verl. 1982.
- Göttner-Abendroth, Heide: *Für die Musen. Neun Essays*. Frankfurt/Main: Zweitausendeins 1988.
- Greenwood, Susan: *Feminist Witchcraft. A Transformatory Politics*. In: Griffin 2000, S. 136–150.
- Griffin, Wendy (Hrsg.): *Daughters of the Goddess. Studies of Healing, Identity and Empowerment*. Walnut Creek u. a.: Rowman and Littlefield Publishers 2000.
- Grom, Bernhard: *Religionspsychologie*. München: Kösel 1992.
- Gross, Peter: *Individualisierung als Verhängnis?* In: Gabriel / Herlth / Strohmeier 1997, S. 135–149.
- Hanegraff, Wouter J.: *Neopaganism*. In: Mumm 2002, S. 211–216.
- Hahn, Alois / Bergmann, Jörg / Luckmann, Thomas: *Die Kulturbedeutung in der Gegenwart der westlichen Gesellschaften*. In: Bergmann / Hahn / Luckmann: *Religion und Kultur. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 33*. Opladen: Westdeutsche Verlag 1993, S. 7–15.
- Hahn, Alois / Kapp, Volker (Hrsg.): *Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Bekanntheit und Geständnis*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1987.
- Hahn, Alois: *Biographie und Lebenslauf*. In: Brose / Hildenbrand 1988, S. 91–105.
- Hahn, Alois: *Biographie und Religion*. In: Soeffner, Hans-Georg: *Kultur und Alltag*. Göttingen: Verlag Otto Schwartz & Co 1988, S. 49–60.
- Hahn, Alois: *Identität und Biographie*. In: Wohlrab-Sahr 1995, S. 127–152.
- Hahn, Alois: *Religion und der Verlust der Sinngebung. Identitätsprobleme in der modernen Gesellschaft*. Frankfurt/Main, New York: Herder & Herder 1974, S. 101.
- Hahn, Alois / Willems, Herbert (Hrsg.): *Identität und Moderne*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1999.
- Hämmerling, Elisabeth: *Mondgöttin Inanna. Ein weiblicher Weg zur Ganzheit. Neu mit Tanz, Meditation und Imagination*. Zürich: Kreuz Verlag 1990.

- Hanegraaff, Wouter J.: *Neopaganism*. In: Mumm, Susan (Hrsg.): *Religion Today. A Reader*. Aldershot: Ashgate in association with the Open Univeristy 2002, S. 211–216.
- Harbour, Dorothy: *Achtung, Energie-Vampire! Das Praxisbuch für den psychischen Selbstschutz*. Aus dem Englischen von Wilhelm Morinus. 4. Aufl., München: Integral-Verlag 2001.
- Hardin, Bert L. / Kehr, Günther: *Identity and Commitment*. In: Mol, Hans (Hrsg.): *Identity and Religion. International, Cross-cultural Approaches*. London: Sage Publication LTD 1978, S. 83–96.
- Harming, Dieter (Hrsg.): *Hexen heute. Magische Traditionen und neue Zutaten*. Würzburg: Königshausen und Neumann 1991.
- Harner, Michael: *Der Weg des Schamanen. Das praktische Grundlagenwerk zum Schamanismus*. Kreuzlingen, München: Hugendubel 1999.
- Hartmann, Klaus: *Religiöse Selbstthematization, berufliche Identität und Individualität in Managerbiographien*. In: Gabriel 1996, S. 130–149.
- Harvey, Graham: *New Age or Pagan*. In: Mumm 2002, S. 217–219.
- Harvey, Graham: *Ritual Abuse. Accusations and Incitement to Religious Hatred: Pagans and Christians in Court*. In: Towler 1995, S. 146–158.
- Haußer, Karl: *Identitätsentwicklung*. New York: Harper & Row Publishers 1983.
- Haußer, Karl / Frey, Hans-Peter (Hrsg.): *Identität. Entwicklungen psychologischer und soziologischer Forschung*. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag 1987.
- Hay, Louise L.: *Wahre Kraft kommt von Innen*. Berlin: Ullstein TB 2004
- Hay, Louise L.: *Gesundheit für Körper und Seele*. Berlin: Ullstein TB 2004.
- Hay, Louise L.: *Heile deinen Körper*. Stuttgart: Lüchow 1989.
- Heelas, Paul: *Introduction: On Differentiation and Dedifferentiation*. In: Heelas, Paul (Hrsg.): *Religion, Modernity and Postmodernity*. Oxford, UK u. a.: Blackwell Publishers 1998, S. 2–6.
- Heelas, Paul: *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell Publishers 1996.
- Helsper, Werner: *Das »postmoderne Selbst« – ein neuer Subjekt- und Jugendmythos? Reflexionen anhand religiöser jugendlicher Orientierungen*. In: Keupp / Höfer 1997, S. 174–206.
- Hemminger, Hansjörg: *Der Markt des Übersinnlichen. Hoffnungen auf Lebenshilfe im New Age*. Stuttgart: Evangelische Zentrale für Weltanschauungsfragen 1990.

- Herrmann-Pfandt, Adelheid: *Die »Furchtbare Mutter.« Zur feministischen Relevanz eines ungeliebten Phänomens.* In: Pahnke 1993, S. 209–224.
- Heller, Birgit: *Verheiratet mit einem Gott. Zum Geschlechterverhältnis im Hinduismus am Beispiel von Lakshmi und Bishnupriyā, den Ehefrauen eines Mystikers.* In: Pahnke 1993, S. 225–250.
- Hilpert, Konrad (Hrsg.): *Wiederkehr des Religiösen? Metaphysische Sehnsucht, Christentum und Esoterik.* Trier: Paulinus 2001.
- Hitzler, Ronald / Honer, Anne: *Bastelexistenz. Über subjektive Konsequenzen der Individualisierung.* In: Beck/ Beck-Gernsheim 1994.
- Hitzler, Ronald: *Die Entdeckung der Lebens-Welten. Individualisierung im sozialen Wandel.* In: Hahn / Willems 1999, S. 231–249.
- Hitzler, Ronald: *Existenzbastler als Erfolgsmenschen. Notizen zur Ich-Jagd in der Multioptionsgesellschaft.* In: Brosziewski / Eberle / Maeder 2001, S. 183–197.
- Hoffmann, Dietrich: *»Identität« als Ideologie. Zur Kritik des Begriffs und seiner pädagogischen Bedeutungen.* In: Hoffmann, Dietrich / Neuner, Gerhart (Hrsg.): *Auf der Suche nach Identität. Pädagogische und politische Erörterungen eines gegenwärtigen Problems.* Weinheim: Beltz – Neuer Studien Verlag 1997, S. 29–50.
- Hoheisel, Karl: *Das Wiedererwachen von Religion in der Postmoderne und ihre Distanz zum Christentum. Religionswissenschaftliche Überlegungen.* In: Kochanek, Hermann (Hrsg.): *Religion und Glaube in der Postmoderne.* Nettetal: Steyler Verlag 1996, S. 11–37.
- Husain, Shahrukh: *Die Göttin: das Matriarchat, magische Kräfte, Ekstase und Heilung.* Aus dem Englischen von Martina Bauer. München: Knaur 1998.
- Iglehart, Hallie: *Weibliche Spiritualität. Traumarbeit, Meditationen und Rituale.* München: Kösel 1988.
- Introvigne, Massimo: *Freedom of Religion in Europe and the Question of New Religious Movements.* In: Besier, Gerhard / Seiwert, Hubert (Hrsg.): *Religion. Staat. Gesellschaft. Zeitschrift für Glaubensformen und Weltanschauungen.* 1. Jahrgang 2000, Heft 1, S. 5–21.
- Introvigne, Massimo: *Schluß mit den Sekten! Die Kontroverse über »Sekten« und neue religiöse Bewegungen in Europa.* Hrsg. und eingeleitet von Hubert Seiwert. Marburg: Diagonal-Verlag 1998.
- Jacobi, Jolande: *Die Psychologie von C. G. Jung.* Frankfurt/Main: Fischer 1980.



- Jannberg, Judith: *Ich bin eine Hexe. Erfahrungen und Gedanken*. Aufgeschrieben von Gisela Meussling. 9. Aufl., Bonn: Meussling 1992.
- Kappel / Kurre: *Neue Heiden: Hitler – Hopi – heile Welt*. In: LiLiT 1993, S. 22–26.
- Kaufmann, Franz-Xaver: *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*. Tübingen: Mohr 1989.
- Kaufmann, Franz-Xaver: *Weltverlust und Lebenskunst*. In: Brosziewski / Eberle / Maeder 2001, S. 43–55.
- Kaufmann, Franz-Xaver: *Wo liegt die Zukunft der Religion?* In: Krüggeler, Michael / Gabriel, Karl / Gebhardt, Winfried (Hrsg.): *Institution, Organisation, Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel*. Opladen: Leske und Budrich 1999, S. 71–97.
- Keupp, Heiner / Höfer, Renate (Hrsg.): *Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 1997.
- Keupp, Heiner: *Diskursarena Identität*. In: Keupp / Höfer 1997, S. 11–39.
- Keupp, Heiner u. a.: *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 1999.
- Keupp, Heiner: *Auf der Suche nach der verlorenen Identität*. In: Keupp, Heiner / Bilden, Helga (Hrsg.): *Verunsicherungen. Das Subjekt im gesellschaftlichen Wandel. Münchner Beiträge zur Sozialpsychologie*. Göttingen: Hogrefe 1989, S. 47–69.
- Keupp, Heiner: *Psychokultur und New Age. Ein interpretativer Zugang jenseits von Denunziation*. In: Ders. (Hrsg.): *Riskante Chancen. Das Subjekt zwischen Psychokultur und Selbstorganisation. Sozialpsychologische Studien*. Heidelberg: Roland Asanger Verlag 1988, S. 58–70.
- King, Ursula: *Der Beitrag der feministischen Bewegung zur Veränderung des religiösen Bewußtseins*. In: Wolf, Knut (Hrsg.): *Stille Fluchten. Zur Veränderung des religiösen Bewusstseins*. München: Kösel 1993, S. 38–61.
- Knoblauch, Hubert: »Neues Paradigma« oder »neues Zeitalter«? Fritjof Capras moralisches Unternehmen und die New-Age-Bewegung. In: Bergmann / Hahn / Luckmann 1993, S. 249–270.
- Knoblauch, Hubert: *Die Sichtbarkeit der unsichtbaren Religion. Subjektivierung, Märkte und die religiöse Kommunikation*. In: ZFR 1997, S. 179–202.
- Knoblauch, Hubert: *Ekstatische Kultur. Zur Kulturbedeutung der unsichtbaren Religion*. In: Brosziewski / Eberle / Maeder 2001, S. 153–167.

- Knoblauch, Hubert: *Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft*. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 2003.
- Kokott, Jeanette / Schmelz, Bernd (Hrsg.): *Hexen. Das Hexenarchiv im Museum für Völkerkunde Hamburg*. Hamburg: Museum für Völkerkunde 2003.
- Kokott, Jeanette: *Kommentare zur Ausstellung »Hexenwelten«: Das Meinungsbild der Besucherbücher*. In: Köpke / Schmelz 2004, S. 128–143.
- Könemann, Judith: *»Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaub' ich.« Zugänge zu Religion und Religiosität in der Lebensführung der Moderne*. Opladen: Leske und Budrich 2002.
- Köpke, Wulf (Hrsg.): *Hexenwelten. Hamburgisches Museum für Völkerkunde*. Bonn: Holos 2001.
- Köpke, Wulf / Schmelz, Bernd (Hrsg.): *Hexen im Museum. Hexen heute. Hexen weltweit. Hexensymposium 31.10.–2.11.2003. Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde Hamburg*. Neue Folge Band 34. Hamburg 2004.
- Köpke, Wulf / Schmelz, Bernd (Hrsg.): *Schamanismus, Voodoo, Besessenheit. Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde Hamburg*. Neue Folge, Band 28, 1998.
- Kranenburg, Reender: *New Age: The Religion of the Future?* In: Towler, Robert (Hrsg.): *New Religions and the New Europe*. Aarhus: Aarhus University Press 1995, S. 125–145.
- Krappmann, Lothar: *Die Identitätsproblematik nach Erikson aus einer interaktionistischen Sicht*. In: Keupp / Höfer 1997, S. 66–92.
- Krappmann, Lothar: *Soziologische Dimensionen der Identität*. 3. Aufl., Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1973.
- Krasberg, Ulrike (Hrsg.): *Religion und weibliche Identität. Interdisziplinäre Perspektiven auf Wirklichkeiten*. Marburg: Curupira 1999.
- Kraus, Wolfgang: *Identitäten zum Reden bringen. Erfahrungen mit qualitativen Ansätzen in einer Längsschnittstudie*. Volume 1, No. 2 – Juni 2000, [www.qualitative-research.net/](http://www.qualitative-research.net/), Zugriff am 17.09.2004.
- Krech, Volkhard: *Religionssoziologie*. Bielefeld: transcript Verlag 1999.
- Krüggeler, Michael: *»Ein weites Feld...« Religiöse Individualisierung als Forschungsthema*. In: Gabriel 1996, S. 215–235.
- Kutter, Erni: *Weibliche Spiritualität und die Schönheit der Göttin. Annäherungen an ein lohnendes Thema*. In: Schlangenbrut. Zeitschrift für feministisch und religiös interessierte Frauen. 20. Jahrgang, August 2002, Nr. 78.

- Lanwerd, Susanne: *Zur Bedeutung von »Feministischer Spiritualität« in der Literatur des New Age*. In: Antes / Pahnke 1989, S. 269–277.
- Lauterbach, Hanna: *Magie und Rituale. Die Kunst, mit Energie umzugehen*. In: Pahnke 1995, S. 136–148.
- Linn, Denise: *Die Magie des Wohnens. Ihr Zuhause als Ort der Kraft, der Kreativität und der Zuflucht*. Aus dem Englischen von Susanne Kahn-Ackermann. München: Goldmann 1996.
- Lohauß, Peter: *Moderne Identität und Gesellschaft. Theorien und Konzepte*. Opladen: Leske und Budrich 1995.
- Luckmann, Thomas: *Die »massenkulturelle« Sozialform von Religion*. In: Soeffner, Hans-Georg (Hrsg.): *Soziale Welt. Sonderband 6*. Göttingen: Schwartz 1988, S. 37–48.
- Luckmann, Thomas: *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991.
- Luckmann, Thomas: *Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen*. Paderborn u. a.: Schöningh 1980.
- Luckmann, Thomas: *Persönliche Identität und Lebenslauf*. In: Brose / Hildenbrand 1988, S. 73–88.
- Luckmann, Thomas: *Privatisierung und Individualisierung. Zur Sozialform der Religion in spätindustriellen Gesellschaften*. In: Gabriel 1996, S. 17–28.
- Lukatis, Ingrid / Sommer, Regina / Wolf, Christof (Hrsg.): *Religion und Geschlechterverhältnis*. Opladen: Leske und Budrich 2000.
- Lyotard, Jean-Francois: *Der Widerstreit*. Übersetzt von Joseph Vogl. München: Fink 1987.
- Magnin, Chantal / Rychner, Marianne: *Ohnmacht – Allmacht. Zur Strukturlogik der Esoterik*. Bern: O. A. 2001.
- Marashinsky, Amy Sophia: *Göttinnengeflüster. Mit Orakel und Ritualen zur eigenen Kraft*. 3. Auflage, übers. von Cora Zöller. Darmstadt: Schirner Verlag 2002.
- Matthes, Joachim: *Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkungen zur zentristischen Organisation des religionssoziologischen Denkens*. In: Bergmann / Hahn / Luckmann 1993, S. 16–30.
- Mayring, Philipp: *Einführung in die qualitative Sozialforschung. Eine Anleitung zu qualitativem Denken*. 4. Aufl., Weinheim: Psychologie Verlags Union 1999.
- McGuire, Meredith B.: *Religion – The social context*. 3. edition, Belmont: Wadsworth 1992.

- McIntosh, Christopher: *Die Entstehung und Perspektive des Neuheidentums*. In: Köpke / Schmelz 2004, S. 230–236.
- Mohr, Bärbel: *Bestellungen beim Universum*. Aachen: Omega Verlag 1998.
- Mol, Hans (Hrsg.): *Identity and Religion. International, cross-cultural approaches*. London: Sage Publications 1978.
- Mörth, Ingo: *Religionssoziologie als kritische Theorie*. In: Daiber, Karl-Fritz / Luckmann, Thomas (Hrsg.): *Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie*. München: Kaiser 1983, S. 38–85.
- Morwenna, Nadja: *13 Monde mit deiner Fee*. München: Südwest-Verlag 2004.
- Müller-Ebeling, Claudia / Rätsch, Christian / Storl, Wolf-Dieter: *Hexenmedizin. Die Wiederentdeckung einer verbotenen Heilkunst – schamanische Traditionen in Europa*. Aarau: AT-Verlag 1998.
- Mumm, Susan (Hrsg.): *Religion today: a reader*. Aldershot: Ashgate in association with the Open University 2002.
- Nüchtern, Michael: »Wie hast du's mit der Religion?« *Wandlungen in der religiösen Landschaft*. EZW-Texte Nr. 143. Berlin 1998, S. 3–17.
- Nüchtern, Michael: *Die Sehnsucht nach Heilung. Über Medizin, Therapie und Weltanschauung*. EZW-Texte Nr. 116, Stuttgart XI/1991.
- Obrecht, Andreas J.: *Die Welt der Geistheiler. Die Renaissance magischer Weltbilder*. Wien, Köln, Weimar: Böhlau 1999.
- Oerter, Rolf / Montada, Leo (Hrsg.): *Entwicklungspsychologie*. 5. Aufl., Weinheim, Basel, Berlin: Beltz 2002.
- Orth-Peine, Hannelore: *Identitätsbildung im sozialgeschichtlichen Wandel*. Frankfurt/Main, New York: Campus-Verlag 1990.
- Pahnke, Donat: *Gibt es eine Hexenreligion? Das Phänomen Hexe und die deutsche Hexen- und Heidenszene*. In: Köpke / Schmelz 2004, S. 213–227.
- Pahnke, Donat: *Mondlicht auf dem Buch der Schatten. Die Hagazussa als Leitfigur des Persönlichkeitswachstums*. In: Köpke 2001, S. 165–187.
- Pahnke, Donat: *Postmoderne Religion: Ökologisch, magisch, weiblich?* In: Antes / Pahnke 1989, S. 243–255.
- Pahnke, Donat: *Priesterinnen und Priester in neuen religiösen Bewegungen*. In: Lukatis / Sommer / Wolf 2000, S. 225–239.
- Pahnke, Donat / Sommer, Regina (Hrsg.): *Göttinnen und Priesterinnen: Facetten feministischer Spiritualität*. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus 1995.

- Pahnke, Donat: *Rituale in der feministischen Spiritualität*. In: Pahnke / Sommer 1995, S. 114–135.
- Pahnke, Donat (Hrsg.): *Blickwechsel. Frauen in Religion und Wissenschaft*. Marburg: diagonal-Verlag 1993.
- Paungger, Johanna / Poppe, Thomas: *Das Mondjahr 2003*. München: Goldmann Verlag 2002.
- Pearson, Joanne (Hrsg.): *Belief beyond Boundaries: Wicca, Celtic Spirituality and the New Age*. Aldershot, Hants, England: Ashgate 2002.
- Peschek-Böhmer, Flora: *Heilung durch die Kraft der Steine. Inneres Gleichgewicht und Harmonie für Seele und Körper. Den richtigen Stein finden, Blockaden lösen, Krankheiten lindern*. München: Ludwig Verlag 1996.
- Pilger, Matthias / Rink, Steffen (Hrsg.): *Zwischen den Zeiten. Das New Age in der Diskussion*. Marburg: Diagonal Verlag 1989.
- Plaskow, Judith: *The coming of Lilith: Toward a feminist Theology*. In: Christ / Plaskow 1979, 198–209.
- Platta, Holdger: *Identitätsideen. Zur gesellschaftlichen Vernichtung unseres Selbstbewusstseins*. Gießen: Psychosozial-Verlag 1998.
- Pöhlmann, Matthias: *Die Rückkehr der Zauberer – Neuheidentum, Magie und Okkultismus*. In: Bischöfliches Seelsorgamt Augsburg, Referat für Weltanschauungsfragen: Neue Heiden auf dem Vormarsch in Religion und Gesellschaft? Augsburg 3/2003.
- Pöhlmann, Matthias: *Kesse Junghexen in magischen Welten. Jugendliche Okkultfaszination zwischen Unterhaltung, Kommerzialisierung, Verzauberung*. In: Pöhlmann, Matthias (Hrsg.): *Sehnsucht nach Verzauberung. Religiöse Aspekte in Jugendkulturen*, EZW-Texte Nr. 170/2003, 77–91.
- Polak, Regina (Hrsg.): *Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa*. Ostfildern: Schwabenverlag 2002.
- Pollack, Detlef: *Individualisierung statt Säkularisierung?* In: Gabriel 1996, S. 57–85.
- Pollack, Detlef: *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*. Tübingen: Mohr Siebeck 2003.
- Reese-Schäfer, Walter (Hrsg.): *Identität und Interesse. Der Diskurs der Identitätsforschung*. Opladen: Leske und Budrich 1999.

- Rieder, Beate / Wollner, Fred: *Duftführer. Eine Beschreibung von über 90 ätherischen Ölen, ihrer Wirkung und praktischen Anwendung*. Wien: Melzer Ges. m. b. H. 1992.
- Rink, Steffen: *Ein neues Lied, ein besseres Lied...?* In: Pilger / Rink 1989, S. 11–24.
- Rosa, Hartmut: *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*. Frankfurt/New York: Campus-Verlag 1998.
- Rosenbohm, Alexandra: *Die neuen Hexen. Zurück zur weiblichen Weisheit*. In: Connection Special 56, Schamanische Wege der Heilung, V/01, S. 28–30.
- Rowling, Joanne K.: *Harry Potter und der Stein der Weisen*. Bd. 1. Hamburg: Carlsen 1998.
- Rudolph, Kurt: *Die Religionswissenschaft zwischen Ideologie- und Religionskritik*. In: Klinkhammer, Gritt / Frick, Tobias / Rink, Steffen (Hrsg.): *Kritik an Religionen: Religionswissenschaft und der kritische Umgang mit Religionen*. Marburg 1997, S. 67–76.
- Runggaldier, Edmund: *Philosophie der Esoterik*. Stuttgart, Berlin, Köln: Verlag W. Kohlhammer 1996.
- Sams, Jamie / Carson, David: *Karten der Kraft, m. 54 Karten*. O. A.: Windpferd 2001.
- Sams, Jamie: *Die Traumpfade der Indianerin. Sieben Schritte zu einem bewußteren Leben*. Aus dem Amerikanischen von Viola Löbig. München: Econ 2001.
- Schäfer, Arnold: *Identität im Widerspruch. Annäherungen an eine Anthropologie der Moderne*. Weinheim: Deutscher Studienverlag 1998.
- Schlangenbrut. *Zeitschrift für feministisch und religiös interessierte Frauen*. Nr. 81–21. Jg., Mai 2003.
- Schmelz, Bernd: *Erfahrungen und Auswertung der Kritik an der Ausstellung »Hexenwelten.«* In: Köpke / Schmelz 2004, S. 144–165.
- Schmelz, Bernd: *Neue Hexen im Museum. Forschung, Präsentation und Vermittlung*. In: Köpke 2001, S. 148–152.
- Schmidt, Verena: *Räuchern, Rasseln, Rituale – Portrait der Gruppe »Weise Frauen«*. In: Franke 2005, S. 43–64.
- Schröder, Ingo W.: *Macht und Magie der weisen Frauen. Die Konstruktion und Bedeutung weiblicher Spiritualität in der neuen Hexenbewegung*. In: Krasberg 1999, S. 247–266.
- Schulze, Gerhard: *Die Erlebnisgesellschaft. Kulturosoziologie der Gegenwart*. Frankfurt/Main, New York: Campus Verlag 1992.

- Seiwert, Hubert: *Religion in der Geschichte der Moderne*. ZfR 1995, Bd. 1, S. 91–101.
- Seiwert, Hubert: *Systematische Religionswissenschaft: Theoriebildung und Empiriebezug*. In: ZMR 61, 1977, S. 1–18.
- Sennett, Richard: *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*. Deutsch von Martin Richter. Berlin: Berlin-Verlag 1998.
- Silva, Raymond: *Magie in der Medizin*. Übers. aus dem Französischen vom Magal Translation Institute, überarbeitet von A. Schuh. Genf: Ariston Verlag 1975.
- Sjöö, Monica / Mor, Barbara: *Wiederkehr der Göttin. Die Religion der großen kosmischen Mutter und ihre Vertreibung durch den Vatergott*. Braunschweig: Labyrinth Verlag 1985.
- Sommer, Regina: *Lebensgeschichte und gelebte Religion von Frauen. Eine qualitativ-empirische Studie über den Zusammenhang von biographischer Struktur und religiöser Orientierung*. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1998.
- Starhawk: *Der Hexenkult als Ur-Religion der Großen Göttin. Magische Übungen, Rituale und Anrufungen*. München: Wilhelm Goldmann Verlag 1992.
- Starhawk: *Mit Hexenmacht die Welt verändern*. Übers. von Katharine Cofer. Freiburg im Breisgau: Bauer 1991.
- Starhawk: *Ritual und Widerstand. Auf dem Weg zu einer Spiritualität der politischen Aktion*. In: Schlangenbrut. Zeitschrift für feministisch und religiös interessierte Frauen. Nr. 81–21. Jg. Mai 2003.
- Starhawk: *Witchcraft and Women's Culture*. In: Christ / Plaskow 1979, S. 259–268.
- Stenger, Horst: *Die soziale Konstruktion okkultur Wirklichkeit. Eine Soziologie des »New Age«*. Opladen: Leske und Budrich 1993.
- Stolz, Fritz: *Austauschprozesse zwischen religiösen Gemeinschaften und Symbolsystemen*. In: Drehsen / Sparn 1996, S. 31 ff.
- Straus, Florian / Höfer, Renate: *Entwicklungslinien alltäglicher Identitätsarbeit*. In: Keupp / Höfer 1997, S. 270–303.
- Süss, Joachim: *Herausforderungen und Perspektiven der Neureligionenforschung*. In: Besier, Gerhard / Seiwert, Hubert (Hrsg.): Religion. Staat. Gesellschaft. Zeitschrift für Glaubensformen und Weltanschauungen. 3. Jahrgang 2002, Heft 2, S. 297–319.
- Tapert, Maggie: *Priapus rex, der »Schwanzkönig«*. In: Connection Special: Der Blick aufs Ganze. Spirituelle Ökologie. III/97, S. 16–20.

- Taylor, Charles: *Das Unbehagen an der Moderne*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1995.
- Taylor, Charles: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Übersetzt von Hermann Kocyba. Mit einem Nachwort von Axel Honneth. Frankfurt/Main 1988.
- Tesch-Römer, Clemens: *Identitätsprojekte und Identitätstransformationen im mittleren Erwachsenenalter*. Berlin: Max-Planck-Institut zur Bildungsforschung 1990.
- Thomas, Alexander: *Grundriß der Sozialpsychologie. Band 2: Individuum – Gruppe – Gesellschaft*. Göttingen u. a.: Hogrefe 1992.
- Tillmann, Klaus-Jürgen: *Sozialisationstheorien. Eine Einführung in den Zusammenhang von Gesellschaft, Institution und Subjektwerdung*. 12. Aufl., Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 2001.
- Tolkien, J. R. R.: *Der Herr der Ringe*. Bd. 1–3. 12. Aufl., Stuttgart: Klett-Cotta 2002.
- Uhle, Reinhard: *Über erziehungswissenschaftliche Verwendungen des Themas »Identität«*. In: Hoffmann / Neuner 1997, S. 15–27.
- Utsch, Michael: *Neoschamanismus*. In: Klöcker / Tworuschka 1997, Kapitel XII – 3, S. 1–11.
- Van der Loo, Hans / van Reijen, Willem: *Modernisierung. Projekt und Paradox*. 2. Aufl., München: Deutscher Taschenbuchverlag 1997.
- Virtue, Doreen: *Das Heilorakel der Engel, Karten-Set*. Berlin: Ullstein TB 2005.
- Virtue, Doreen: *Die Heilkraft der Engel*. Berlin: Ullstein TB 2004.
- Vitebsky, Piers: *Schamanismus. Reisen der Seele, magische Kräfte, Ekstase und Heilung*. Köln: Taschen 2001.
- Voigt, Ziarah: *Frauen feiern Jahreskreisrituale*. In: Schlangenbrut. Zeitschrift für feministisch und religiös interessierte Frauen. Nr. 81–21. Jg. Mai 2003, S. 10–13.
- von Schnurbein, Stefanie: *Walküren des Neuen Zeitalters. Zum Frauenbild neugermanisch-heidnischer Gruppen der Gegenwart*. In: Pahnke 1993, S. 143–173.
- von Stuckrad, Kocku: *Schamanismus und Esoterik. Kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungen*. Leuven: Peeters 2003.
- Wahl, Klaus: *Die Modernisierungsfalle. Gesellschaft, Selbstbewußtsein und Gewalt*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1989.
- Walker, Barbara G.: *Das geheime Wissen der Frauen*. Engerda: Arun-Verlag 2003.



- Wallis, Robert J.: *Shamans/Neo-Shamans. Ecstasy, alternative archaeologies and contemporary Pagans*. London, New York: Routledge 2003.
- Waßner, Rainer: *Neue religiöse Bewegungen in Deutschland. Ein soziologischer Bericht*. Stuttgart: EZW, Information Nr. 113, I/1991.
- Weiler, Gerda: *Ich brauche die Göttin. Zur Kulturgeschichte eines Symbols*. Königstein/Taunus: Helmer 1997.
- Weißmann, Karlheinz: *Druiden, Goden, Weise Frauen: zurück zu Europas alten Göttern*. Freiburg i. Br. u. a.: Herder 1991.
- Werner, Roland: *Transkulturelle Heilkunde: Der ganze Mensch. Heilsysteme unter dem Einfluss von Abrahamischen Religionen, östlichen Religionen und Glaubensbekenntnis, Paganismus, neuen Religionen und religiösen Mischformen*. Frankfurt/Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien: Lang 2001.
- Wiebus, Hans-Otto: *Lexikon Jugendkulte. Esoterik – New Age – Satanismus*. Hamburg: Carlsen 1995.
- Willems, Herbert: *Institutionelle Selbstthematizationen und Identitätsbildungen im Modernisierungsprozess*. In: Hahn / Willems 1999, S. 62–101.
- Wilson, Brian: *Old Sects and New Religions in Europe*. In: Towler 1995, S. 11–31.
- Winter, Carsten / Thomas, Tanja / Hepp, Andreas (Hrsg.): *Medienidentitäten. Identität im Kontext von Globalisierung und Medienkultur*. Köln: Halem 2003.
- Wistuba, Nancy: *Das Problem von Nähe und Distanz im empirischen Forschungsprozess*. In: Franke 2005, S. 23–33.
- Wohlrab-Sahr, Monika (Hrsg.): *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*. Frankfurt/Main, New York: Campus Verlag 1995.
- Wolf, Jürgen: *Neopaganismus und Stammesreligionen. Ein religionswissenschaftlicher Vergleich*. Münster: LIT 1997.
- Wolf-Braun, Barbara: *Suggestion und Glaubensheilung*. In: Klimkeit, Hans-Joachim / Hoheisel, Karl: *Heil und Heilung in den Religionen*. Wiesbaden: Harrassowitz 1995, S. 135–155.
- Woodhead, Linda / Heelas, Paul (Hrsg.): *Religion in modern times. An interpretive anthology*. Oxford: Blackwell Publishers 2000.
- Woodmann, Marion: *Leben aus der Kraft der Göttin. Eine psychologische Studie über die Neugeburt des Weiblichen*. Interlaken: Ansata Verlag 1988.
- Woolfolk Cross, Diana: *Die Päpstin*. O. A.: Aufbau Tb 1998.

Zinser, Hartmut: *Der Markt der Religionen*. München: Fink 1997.

Zinser, Hartmut: *Schamanismus im »New Age«. Zur Wiederkehr schamanistischer Praktiken und Seancen in Europa*. In: Pilger / Rink 1989, S. 63–71.

Zinser, Hartmut: *Wissenschaftsverständnis und Bildungsaberglaube. Überlegungen zur Wiederkehr okkultur Praktiken*. In: Antes / Pahnke 1989, S. 257–268.

Zoller, Martina: *Frauenmondkalender 2001*. München: Ludwig Buchverlag 2000.

Zorzi, Olaf: *Abenteuer, wohin man blickt – Bemerkungen zur Ethnographie (in) der Moderne*. In: Brosziewski / Eberle / Maeder 2001, S. 169–182.

## Internetquellen

Zugriff am 02.07.2004:

<http://www.anke-conrad.de>

Zugriff am 17.09.2004:

<http://www.nlp.de>

[www.nlp.at/was.htm](http://www.nlp.at/was.htm)

Zugriff am 05.11.2004:

<http://www.joy-web.de/einzeltherapie/hauptseite.html>

<http://www.relinfo.ch/neuheidendum/info.html>, einführender Artikel von Georg Schmid 2002

<http://www.beaschoenfeldt.de/therapien/prozess/prozess.html>.

Zugriff am 13.11.2004:

<http://www.dgam.de>

Zugriff am 19.12.2004:

<http://www.welt-der-indianer.de/medizinrad.html>

<http://www.apache-web.de/medizin.html>

Zugriff am 03.01.2005:

<http://www.maya.at>

Zugriff am 13.02.2015:

<http://www.humanwirtschaft.org/index.htm>

Zugriff am 20.02.2005:

[http://www.arun-verlag.de/arun/gesamtverzeichnis/frauen/hagazussa\\_beutz\\_probe.html](http://www.arun-verlag.de/arun/gesamtverzeichnis/frauen/hagazussa_beutz_probe.html).

<http://www.shaman-ca.de>  
<http://www.reclaiming.de>  
<http://www.witchcamp.org>  
<http://www.dreaminggoddess.com>  
<http://www.geocities.com/~animalspirits/>  
<http://www.hexen-online.org/>  
<http://www.kondor.de/index2.html>  
<http://www.hagazussa.ch/>  
<http://www.derkraftplatz.de/>  
<http://mitglied.lycos.de/spd0cdu0pds0kopf/newpage5.html>  
<http://www.apache-web.de/medizin.html>  
<http://www.rabenclan.de/index.php/Rabenclan/StartSeite>  
<http://www.welt-der-indianer.de/>  
<http://www.diegoettin.de/>  
<http://www.hexenthing.de/>  
<http://www.pantheismus-online.de/>  
<http://www.hexenwelt.de/>  
<http://www.spiritvoices.de/>  
<http://www.heidenkinder.de/>  
<http://www.hexe.org/>  
<http://www.hexen.de/>  
<http://www.hagazussa.ch/>  
<http://www.pagan-seite.de/Paganismus/>  
<http://www.hexenbuecher.de/index.html>  
<http://www.frauenwissen.at/>  
<http://www.magieheim.at/>  
<http://www.om-esoterik.at/>  
<http://www.pagan.at/>  
<http://www.sphinx-suche.de/>  
<http://www.paganforum.de/>  
<http://www.roypanther.de/Religionen/Naturreligionen/Paganismus/paganismus.html>  
<http://www.spiralgoddess.com/>  
<http://www.de.paganfederation.org/>  
<http://www.witchvox.com/>  
<http://www.starhawk.org/>  
<http://www.sternenkreis.de/>  
<http://www.zbudapest.com/index.shtml>

<http://www.wildheartsranch.com/index16.html>

<http://www.ritas-spurensuche.de/>

<http://www.amysophia.com>

<http://www.selene-institut.de>

*Zugriff am 25.03.2005:*

<http://www.zeitschrift.com/>

<http://www.lebensart-magazin.de>

[www.grenzenlos.net](http://www.grenzenlos.net)

<http://www.connection-medien.de>

<http://www.schlangenbrut.de>

## Leitfaden

Ich möchte dich heute zu deiner Religiosität befragen. Dabei interessiert mich besonders, welche Bedeutung sie für dich, für dein Leben und deine Entwicklung hat.

1. Welchen *Stellenwert* hat Religiosität in deinem Leben, in deinem Alltag? Welche Bedeutung hat hierbei der Konvent bzw. die Gruppe der »Weisen Frauen«?
2. Wie bist du dazu gekommen, eine solche Form von Religiosität auszuüben? Gab es *Lebensstationen* oder Situationen, die diesbezüglich für dich wichtig waren?
3. *Selbstreflexion/Selbstthematisierung*: Denkst du oft über dich selbst nach? Was ist der bzw. was sind die besten Wege herauszufinden, wer man ist, sich also selbst zu erfahren? Ist dabei die religiöse Praxis von Bedeutung und wenn ja, inwiefern?
4. *Kontinuität*: Oft gibt es im Leben Pläne oder Vorstellungen, die man relativ durchgängig verfolgt. Wie ist das bei dir? Gibt es etwas, das sich wie ein roter Faden durch dein Leben zieht? Gibt es etwas, das du bei dir als Entwicklungsprozess erlebst?  
Hilft dir deine religiöse Praxis dabei, dir über diesen roten Faden klar zu werden oder ihn gar zu verfolgen? Wie und inwiefern?
5. *Kohärenz*: Was ist dein Lebensmittelpunkt?  
Welche Lebensbereiche sind für dich in deinem Leben wichtig? (Beruf, Partnerschaft, etc.)  
Wie verknüpfst du sie mit deinen religiösen Vorstellungen und deiner religiösen Praxis? Oder hältst du deine Religiosität ganz aus anderen Lebensbereichen heraus? Das heißt welche Bedeutung hat deine Religiosität für andere Lebensbereiche, und die Ziele und Wünsche, die du dort hast?  
----*Geschlechtsidentität*: Welche Rolle spielt die Religiosität dabei, dir selbst als Frau klar zu werden und ein *Selbstwertgefühl* als Frau zu entwickeln?  
Inwieweit ist eine frauenbezogene Religiosität für dich wichtig?

----*Politisches/Gesellschaftliches Engagement*: Ein Blick in die Zeitung zeigt, dass Hunger, Kriege und ökologische Katastrophen zum Alltag dieser Welt gehören. Meinst du, die Welt ist in dieser Hinsicht änderbar? Wenn ja, wie? Spielt Religiosität dabei eine Rolle?

6. *Lebenszufriedenheit/Lebenssinn*: hast du dein Leben bislang so gelebt, wie du es dir gewünscht hast, oder gibt es Dinge, die zu kurz gekommen sind? Werden deine Ziele und Lebensvorstellungen durch die jetzige Situation abgedeckt? Würdest du sagen, dass dein Leben so weitergehen soll, oder hast du den Wunsch, einiges zu ändern?  
Was macht dein Leben lebenswert?  
Welche Rolle spielt deine Religiosität dabei, deinen Lebenssinn zu finden und Lebenszufriedenheit zu erlangen?
7. *Selbstverwirklichung*: Was bedeutet für dich, für dein Leben persönliche Entfaltung? Was verstehst du unter Selbstverwirklichung?  
Hast du das Gefühl, dass dir deine religiöse Praxis dabei hilft, handlungsfähig zu sein und dein Leben so zu gestalten, dass du dich selber entfalten kannst? Oder hilft sie dir, Frust besser zu ertragen?
8. *Authentizität*: Gibt es Bereiche in deinem Leben, in denen du wirklich so sein kannst, wie du bist, wo du mit dir in Einklang bist?  
Wie gelangst du mit dir selbst in Einklang und spielt deine Religiosität dabei eine Rolle?
9. *Anerkennung*: Wie geht dein Umfeld mit deiner Religiosität um? Bewundern und anerkennen dich deine Mitmenschen für deine spirituellen Fähigkeiten oder gibt es deswegen auch Konflikte, weil du auf Unverständnis stößt? Wenn ja, wie gehst du damit um?

Gibt es jetzt noch etwas, das noch nicht zur Sprache gekommen, aber für dich wichtig ist?

## Fragebogen

Wie alt bist Du?

..... Jahre

Wie ist Dein Familienstand?

Ledig ☐

Verheiratet ☐

Geschieden/Getrennt ☐

Verwitwet ☐

Hast Du Kinder?

Nein, keines ☐

Ja, und zwar .....

Alter der Kinder ..... Jahre

Erziehst Du Deine Kinder religiös/spirituell? Inwiefern?

.....  
.....

Wie lebst Du? (Mehrfachnennungen möglich)

Allein ☐

Mit Kind/Kindern ☐

Mit (Ehe-)Partner ☐

Partnerin ☐

Mit mehreren Erwachsenen (WG) ☐

Welches ist Dein schulischer bzw. beruflicher Abschluss?

Hauptschule ohne Abschluss ☐

Hauptschule mit Abschluss ☐

Höhere Schule ohne Abitur ☐

Abitur ☐

Abgeschlossene Berufsausbildung ☐

Hochschulabschluss ☐

Promotion ☐

Wie bist Du derzeit tätig? (Mehrfachnennungen möglich)

- |                           |   |
|---------------------------|---|
| Vollzeitbeschäftigung     | <input type="checkbox"/>                      |
| Teilzeitbeschäftigung     | <input type="checkbox"/>                      |
| Hausfrau                  | <input type="checkbox"/>                      |
| Erwerbslos                | <input type="checkbox"/>                      |
| In Ausbildung             | <input type="checkbox"/>                      |
| Im Studium                | <input type="checkbox"/>                      |
| In Rente                  | <input type="checkbox"/>                      |
| Selbständig/freiberuflich | <input type="checkbox"/>                      |
| Ehrenamtliche Arbeit      | <input type="checkbox"/> (Wenn ja, wo? .....) |
| Politisches Engagement    | <input type="checkbox"/> (Wenn ja, wo? .....) |

Bist Du religiös erzogen worden?

- |                        | streng                   | gemäßigt                 | schwach                  |
|------------------------|--------------------------|--------------------------|--------------------------|
| evangelisch            | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> |
| katholisch             | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> |
| sonstiges: .....       | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> |
| nicht religiös erzogen | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> |

Welche Bedeutung hatte die religiöse Erziehung für Dich?

.....  
 .....

Fühlst Du Dich heute zu einer oder mehreren religiösen Traditionen besonders hingezogen? Wie bist Du dazu gekommen? Was war Anlass/Motiv?

.....  
 .....

Mit welchem der folgenden Interessengebiete hast Du Dich schon mal beschäftigt?

- |  |                          |
|--|--------------------------|
| Matriachale Religion                   | <input type="checkbox"/> |
| Historisches Hexentum                  | <input type="checkbox"/> |
| Neues Hexentum                         | <input type="checkbox"/> |
| Traditioneller Schamanismus            | <input type="checkbox"/> |
| Neoschamanismus                        | <input type="checkbox"/> |
| Religionen der sogenannten Naturvölker | <input type="checkbox"/> |
| Trance/Ekstase                         | <input type="checkbox"/> |
| Rituale                                | <input type="checkbox"/> |



- |   |                          |
|---|--------------------------|
| Naturheilkunde                                | <input type="checkbox"/> |
| Heilpflanzen                                  | <input type="checkbox"/> |
| Heilsteine                                    | <input type="checkbox"/> |
| Alternative Heilmethoden                      | <input type="checkbox"/> |
| Psychoanalyse                                 | <input type="checkbox"/> |
| Körpertherapie                                | <input type="checkbox"/> |
| Aromatherapie                                 | <input type="checkbox"/> |
| Atemtherapie                                  | <input type="checkbox"/> |
| Reiki   | <input type="checkbox"/> |
| Meditation                                    | <input type="checkbox"/> |
| Autogenes Training                            | <input type="checkbox"/> |
| Astrologie                                    | <input type="checkbox"/> |
| Bauchtanz/Sakraler Tanz                       | <input type="checkbox"/> |
| Traumdeutung                                  | <input type="checkbox"/> |
| Tarot   | <input type="checkbox"/> |
| Mystik  | <input type="checkbox"/> |
| Östliche Religionen                           | <input type="checkbox"/> |
| Yoga  | <input type="checkbox"/> |
| Geistheilung                                  | <input type="checkbox"/> |
| Okkultismus, Telepathie, Hellseherei und dgl. | <input type="checkbox"/> |
| Rückführung in frühere Leben                  | <input type="checkbox"/> |
| Kinesiologie                                  | <input type="checkbox"/> |
| Feministische Spiritualität                   | <input type="checkbox"/> |
| Märchenanalyse                                | <input type="checkbox"/> |
| Göttinnen, Engel und andere Wesenheiten       | <input type="checkbox"/> |
| Sonstiges, und zwar                           | <input type="checkbox"/> |

.....

.....

Gibt es für Dich besondere Bücher, spirituelle Menschen oder etwas anderes, was Dich auf Deinem spirituellen Weg sehr geprägt hat?

.....

.....

Wie und warum bist Du zur Gruppe »Weise Frauen« gekommen?

.....

.....

Wie lang kennst Du die anderen Frauen?

.....  
.....

Was bedeutet für Dich Spiritualität / Religiosität?

.....  
.....

Welche Rolle spielt sie in Deinem Alltag?

.....  
.....